FAUSTO DOS SANTOS AMARAL FILHO

Mas, afinal, para quê, então, Filosofia?

Uma leitura do Górgias de Platão

Mas, afinal, para quê, então, filosofia?
Uma leitura do Górgias de Platão

Fausto dos Santos Amaral Filho

AMARAL FILHO, F.S. *Mas, afinal, para quê, então, filosofia?* Uma leitura do Górgias de Platão [online]. Chapecó: Editora UFFS, 2018, 194 p. ISBN: 978-85-64905-87-0. https://doi.org/10.7476/9788564905887.

FAUSTO DOS SANTOS AMARAL FILHO

Mas, afinal, para quê, então, Filosofia?

Uma leitura do Górgias de Platão

Para todos aqueles que não se
importariam com o tapa de Cálicles,
cientes dos seus próprios desejos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

MAS, AFINAL, PARA QUÊ, ENTÃO, FILOSOFIA?

> "Filosofia é aquele modo de pensar, com o qual, essencialmente, nada se pode começar e acerca do qual as criadas necessariamente se riem."
> Heidegger[1]

Ao que tudo indica, quando do seu surgimento, em seu *princípio*, a filosofia era algo bem diferente daquilo que hoje ela parece ser. Mas não poderia ser de outro modo! Alguém rapidamente vai nos lembrar. Afinal de contas, quanta coisa mudou, desde que Tales de Mileto, aquele que é considerado o primeiro filósofo, andava por aí a medir pirâmides "e a predizer eclipses do Sol e os solstícios"[2]. Ainda que, desde lá, assim como o próprio Tales, filósofos continuem a cair em buracos e, com isso, possam continuar risíveis.

Como sabemos, foi Platão quem nos legou a piada sobre Tales no *Teeteto*. Talvez, não apenas no intuito de ridicularizar o filósofo pré-socrático, como alguém poderia pensar apressadamente[3]. Mas, antes, para falar de algo que necessariamente advém com um determinado modo de ir levando a vida: o filosófico. Afinal, é Platão mesmo quem diz, logo na

---

1 HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 2002, p. 15.

2 DIÓGENES LAÉRCIO, I, 27.

3 "Platão gostava de ridicularizar os Pré-Socráticos, facto que, apesar de verdadeiro, tem sido frequentemente ignorado na interpretação de certos passo menos claros" (KIRK, G, S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 78).

sequência, que a dita anedota pode ser aplicada a todos os que resolvem levar a vida assim, filosofando[4]. Mesmo porque, talvez, olhando para cima, a proximidade com o buraco seja uma das possibilidades mais próprias do filosofar. E o riso dos servos também.

Quem cai no buraco é arrancado da superfície, direcionado, então, para a profundidade que o sustém. Como na arquitetura, é a partir do profundo que se lançam os fundamentos. Mas fundamento só faz sentido a partir daquilo mesmo que funda. Assim é que aprendemos: os primeiros filósofos buscavam compreender, de uma maneira outra até então, a pertinência daquilo que se funda (*physis*) a partir do fundamento (*arkhé*). Mas o que é que buscam os filósofos de hoje? Aliás, como outrora, será que ainda os há hoje em dia? Ora, se é verdade que, desde os gregos até aqui, por conta dos próprios gregos, o mundo não é mais aquele, é claro que a filosofia, apesar de todo o seu parentesco com os astros, sendo feita por aqui mesmo, sob os nossos pés, ainda que não poucas vezes lhe falte o chão, também não poderia ser mais, exatamente, aquela.

Afinal, como nos ensinou um outro filósofo dos primórdios da filosofia, Heráclito, não é verdade que "tudo flui"? Assim, é evidente que aquilo que chamamos de filosofia, na aurora do seu começo, deve ser *bem diferente* daquilo que chamamos de filosofia no crepúsculo do seu final. Mas se aquilo que era feito no século VII a.C. é *bem diferente* daquilo que se faz no século XXI d.C., por que ambas as atividades são designadas pelo mesmo nome, filosofia? Usando o mesmo nome para designar a atividade daqueles que a praticam, quer no seu começo, quer no seu final, não se está querendo apontar para a mesma coisa? Então também podemos designar os filósofos de hoje, assim como eram os de outrora, pelo nome

---

4 "É o mesmo que se conta de Tales, Teodoro. Estando ele a observar os astros, caiu dentro de um poço porque tinha os olhos postos no céu. Uma serva da Trácia, esperta e cheia de bom humor, pôs-se a troçar dele, conta-se, dizendo que Tales punha todo o entusiasmo em saber o que se passava no céu e não prestava atenção às coisas que tinha diante de si e debaixo dos pés. A mesma troça aplica-se a todos os que passam a vida a filosofar" (*Teeteto*, 174 a).

de (*physiká*) (naturalistas)? O dito fim da filosofia não é justamente a dita validade das ciências naturais?

Se os gregos viveram a aurora do seu começo, e nós vivemos o crepúsculo do seu final, a expressão *os filósofos de hoje*, dita atualmente, ainda faz algum sentido? Que tenha um significado é forçoso afirmar, visto que, bem ou mal, entendemos o que ela quer dizer; pelo menos, reconhecemos cada uma das palavras usadas para compor a referida frase como sendo pertencentes ao nosso idioma e que usamos, na composição, dentro da licitude vigente exigida por nossa gramática. No entanto, nada é decidido a respeito da possibilidade de uma *existência* filosófica ou não. Ainda mais nos dias de hoje, quando, apesar de toda informação, ou até mesmo por isso, pelo menos quanto à filosofia, ao certo, ao certo mesmo, ninguém parece saber mais nada. Será realmente *preciso* dizer ao *certo* o que é filosofia? Será mesmo possível?

Do jeito que as coisas vão, neste momento, alguém poderia até mesmo nos dizer: "Mas para que tanto auê por conta de uma palavra? Ora, ora; palavras são palavras. Por que *filosofia* diferiria tanto de *abacaxi*, *automóvel* ou *rancor*? Usando-as todo mundo já não sabe o que cada uma é?"

Então, devemos realmente calar-nos e esquecer tudo isso, ocupando melhor nosso tempo, admitindo que filosofia não passa de uma mera palavra?

Mas não é justamente isto, o fato de ser, por fim, meramente uma palavra, aquilo que tanto nos causa *espanto* e *admiração*? Como pode uma mera palavra apenas levar alguém para o fundo do poço? Se é que o tem, de onde uma mera palavra pode extrair todo o seu poder? Será que é assim que se pergunta? Ou será que a palavra não é capaz de extrair nada, recebendo, antes, como dádiva, aquilo que pode? Que ela pode é difícil negar. Até mesmo a sabedoria popular sabe disso quando afirma que "as palavras removem montanhas". Afinal, não foi tão somente a mera palavra de Deus capaz de criar o mundo? Mas a propósito de que invocamos agora o poder de Deus? Para fiar o poder da linguagem? Se filosofamos, ainda mais no século XXI, não deveríamos andar com nossas próprias patas?

Por Zeus, o fim da filosofia também não é a morte dos deuses? Mas quem mata um deus, nem que seja por dignidade, assim como Judas, não acaba matando a si mesmo?

Em seu final, quem é que precisa de terapia, as palavras ou o filósofo? Aliás, quem é que decide, passando o aval, que a filosofia chegou ao seu final? Marx, Wittgenstein, Heidegger? A filosofia de cada um dos filósofos não está sempre no seu final? Quem pode avalizar o seu começo? Tales, Heráclito, Parmênides? Afinal, quem é que decide o ser filósofo? Aliás, se é tudo tão confuso, como é que alguém pode, de sã consciência, decidir-se pela filosofia? Para ir ao fundo do poço? E ainda servir de chacota? Será que, em se tratando de filosofia, o melhor mesmo não é escutar o conselho de Epiteto e ficar calado? "Se as teorias filosóficas te seduzem, senta-te e te volta para ti mesmo. Mas não te chames jamais de filósofo e só sofras se alguém te der esse nome"[5]. Mas sofrer por quê? Pelo riso da Trácia? Mas por que as criadas se riem? Porque o filósofo caiu no buraco, indo ao fundo do poço? É claro que sim. Para a serva sorridente, prova cabal daquilo que ela já suspeitava: a filosofia não serve para nada. Mas se é assim, nada mais pertinente do que a nossa pergunta: *Mas, afinal, para quê, então, filosofia?*

Se é assim, coisa esquisita que hoje, passados aproximadamente 3000 anos daquela primeira queda, ainda haja quem esteja disposto a tanto. Que ao nosso redor possa haver um filósofo é até mesmo *espantoso*! Ora, mas se voltamos a nos espantar, de acordo com a tradição que estamos seguindo, é um bom sinal. Afinal, como nos diz um filósofo, "foi pelo espanto que os homens começaram a filosofar tanto no princípio como agora"[6]. E, se de fato é deste modo, como nos diz outro filósofo, se "o espanto carrega a filosofia e impera em seu interior"[7], se nós mesmos, agora, voltamos a nos espantar, ainda que seja com a própria filosofia, ou ainda mais propriamente,

5 ÉPICTÈTE. Entretiens, III, 21, 23.

6 ARISTÓTELES, *Met*., A, 2, 982 b.

7 HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971, p. 36.

por isto mesmo, que a causa do nosso espanto seja a própria filosofia, é porque, de alguma forma, já nos movemos no âmbito próprio do filosofar. Com o que se pretende estar livre da incumbência de uma possível objeção: mas não seria necessário, antes mesmo de se fazer a referida pergunta por um suposto *para que* da filosofia, dar resposta a uma outra pergunta? Não seria necessário dizer, antes, o *que é* isto, a filosofia? Ainda mais se de fato filosofamos? Todo o filosofar não deve começar pela definição dos conceitos? Não foi assim que aprendemos? Lembramos que sim.

Aprendemos que, se filosofamos, devemos estar atentos às regras básicas de um modo tão específico de usar a linguagem que nos deixa atados, no dizer de mais um outro filósofo, "como que por sapatos muito apertados"[8]. Aqui quero lembrar de uma regra que, por assim dizer, suporte a possibilidade de continuarmos, por ora, pensando o que se deixou ser pensado, quer, ao final das contas, filosofemos ou não. Falo da *petitio principii*, ou melhor, do fato de não podermos cair em *petição de princípio* quando filosofamos. Ainda que de vários modos possamos fazê-lo, lembremos, com Aristóteles, da mais óbvia: "quando se postula o próprio sujeito a demonstrar"[9]. "Postular e supor o ponto de partida é um raciocínio que, do ponto de vista do gênero ao qual pertence, consiste num vício de demonstração do problema proposto"[10]. Ora, para definirmos formalmente a filosofia, demonstrando o que ela é, já devemos estar, de alguma forma, filosofando, ou seja, pressupondo aquilo mesmo que se quer demonstrar. Diferentemente, para dizer o que é nadar, não é preciso que nos joguemos na água, assim como, para dizer o que é correr, nem precisamos apurar o passo, podemos, até mesmo, fazê-lo sentados. Agora, dizer o que é filosofia já é, necessariamente, filosofar. Estão vendo? Coisas realmente estranhas

8 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 66.

9 ARISTÓTELES. *Tópicos,* 13, 162 b.

10 ARISTÓTELES. *Analíticos Anteriores*, 16, 64 b.

ocorrem com a filosofia, pois, ao que parece, a julgar pelo que diz o próprio filósofo, até mesmo para negá-la é preciso, contudo, filosofar[11].

É claro que aquele que nos objeta pedindo para enunciarmos uma definição de filosofia, para então podermos, assentados no conceito, falarmos seguramente sobre ela, bem que ainda pode sugerir que façamos uma espécie de enumeração das diversas definições de filosofia dadas pelos filósofos no decorrer da história. Do que se poderia, até mesmo, extrair uma espécie de fórmula, aplicável a toda e qualquer filosofia. O mais provável, porém, é que, como nos diz Heidegger, "por esta via nunca chegaremos a uma resposta autêntica, isto é, legítima, para a questão: Que é isto – a filosofia?"[12]. E, se o filósofo alemão, tentando dizer o que é a filosofia, lá pelo final, acaba recorrendo ao parentesco desta com a poesia[13], talvez, de fato, com a filosofia ocorra algo bem parecido com o que ocorre com o caminho do poeta: "*caminante, no hay camino, se hace camino al andar*"[14]. Caminhemos então. Pois, se estamos, diante da pluralidade, tentando um caminho possível, apesar de todos os outros, ou até mesmo por isso, não devemos nos afastar do nosso.

No momento estamos querendo tomar um caminho que nos leve a entender a piada. Quer ela tenha alguma graça ou não, é fato: o filósofo caiu no buraco, e a escrava, espertalhona, caiu na risada.

Mas era só o que nos faltava! Sem muito esforço, quem tiver ouvidos para tanto, será capaz de ouvir, retumbante, a voz do nosso objetor. E, talvez, ele até tenha razão. Por isso, é sempre bom escutá-lo. Afinal de contas,

---

11 "[...] se se deve filosofar, deve-se filosofar, e se não se deve filosofar, deve-se igualmente filosofar; em qualquer caso, portanto, deve-se filosofar; se, de fato, a filosofia existe, somos obrigados de qualquer modo a filosofar, dado, justamente, que ela existe; se, ao invés, não existe, também nesse caso somos obrigados a pesquisar como a filosofia não existe; mas, pesquisando, filosofamos, porque a pesquisa é a causa da filosofia" (ARISTÒTELES, *Protrético*, fr. 2).

12 HEIDEGGER, Martin, op. cit., p. 31.

13 Mas pelo fato de a poesia, em comparação com o pensamento estar de um modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sôbre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poetar. Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam" (HEIDEGGER, Martin, op. cit., p. 42).

14 ANTONIO MACHADO. *Proverbios y Cantares*, XXIX.

para que estamos dando tanta "bola" para uma piada? Filosofia não é coisa séria? Assim como a maioria, diante de uma piada, não deveríamos rir e pronto? Por que é que não conseguimos? O que é que nos impressiona tanto? Para que ficar cismando? Será que não encontramos nada melhor para fazer? Diante de tantas dúvidas, o melhor não seria deixar tudo isto para lá, espairecer, borboletear? Como se diz, aproveitar a vida e pronto? Todas essas dúvidas não são frutos podres de uma personalidade vacilante frente às disponibilidades da vida? Uma falha de caráter? Indo atrás da filosofia não acabamos descortinando, antes, uma predisposição patológica? E se este é o caso, não se deve procurar um especialista? A ciência não progrediu o bastante para poder ministrar-nos drogas suficientemente seguras capazes de contornar o problema? Se a ciência pode *contornar* o problema, para que ir ao fundo do poço? Isto não é loucura?

Sim, e é o próprio filósofo quem nos assegura no *Fedro,* considerando-a, inclusive, uma predisposição divina perfeita pelo amor[15]. É por essas e outras que, talvez, Wittgenstein nos diga que "só quando se pensa mais loucamente do que os filósofos se consegue resolver os seus problemas"[16]. Mas Wittgenstein da mesma forma é filósofo! Ele também não mandou que ficássemos calados?[17]No entanto, assim como nós, parece que não conseguiu frear a sua compulsão pelo jogo[18]. E que novidade é esta agora? Jogo? É verdade, então, que "a disputa é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana"[19]? Mas quando se fala em filosofia, o que é que está em jogo?

O Jogo da Vida: uma disputa emocionante em busca do sucesso! é um jogo infantil, para crianças a partir dos 8 anos de idade, ainda que os adultos também possam jogá-lo. Para quem não o conhece, é um destes jogos de tabuleiro, de marca notória em nosso país, assim como tantos outros

15 Cf. PLATÃO. *Fedro*, 265 a - 266 c.

16 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 111.

17 A referência aqui é ao chamado Iº Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

18 A referência aqui é ao chamado IIº Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*.

19 HERÁCLITO, fr. 53.

que conhecemos, como Banco Imobiliário, Detetive, War. Um brinquedo. Como o próprio nome já diz, o que se disputa, o que está em jogo, é o sucesso. O sucesso na vida. Cada jogador é representado por um pino – azul para os meninos, rosa para as meninas – e um carro. Montada a roleta, escolhido entre os participantes aquele que será o banqueiro, responsável pela guarda e circulação dos valores – dinheiro, apólices de seguro, ações, notas promissórias –, decidido pelos jogadores qual dos dois caminhos possíveis cada um vai seguir: se o caminho dos negócios, mais curto, porém, a princípio, menos rentável, ou o caminho da Universidade, mais longo, porém, com renda mais elevada, dependendo da profissão que se seguir. As opções são: Médico, Jornalista, Advogado, Professor ou Físico. Isto posto, cada qual possuindo o mesmo capital inicial que o outro, girando a roleta, o jogo já pode começar. E como está escrito em suas próprias regras, quando se entra no Jogo da Vida, "tudo pode acontecer".

Diante dos jogadores está o belo tabuleiro, onde se encontra o dito caminho. Um longo e sinuoso caminho. São aproximadamente 160 espaços que o jogador tem que percorrer conforme a sorte até que chegue ao seu final. Em cada um dos espaços referidos há a inscrição de uma ordem que deve ser cumprida conforme a parada ou passagem de cada um dos jogadores por elas. Alguns exemplos do que encontramos inscrito nos espaços: Motorista descuidado! Perdeu o seguro do carro; Alugou um apartamento. Pague $1.000; Herança! Receba $300.000; Vingança! Processo por perdas e danos; Negócios precisam de propaganda. Pague $60.000; Sua filha nasceu. Receba os presentes; Você pode jogar na Bolsa se tiver ações; Você deve impostos. Pague metade do seu salário.

É assim, percorrendo o caminho do Jogo da Vida, cumprindo o capricho da sorte imposto pelas inscrições do tabuleiro que, dos jogadores que disputam entre si, um, ao final, pode acabar sagrando-se vencedor. Aquele que primeiro se tornar Magnata. Caso ninguém consiga, o jogo prossegue até que o último jogador vá à falência ou se torne um milionário. Assim, o grande lance do jogo é tornar-se um magnata. Para tanto é preciso apostar

tudo no Dia do Juízo: a quatro espaços para o final do jogo, parada obrigatória para todos os jogadores. Como diz o Manual de Instruções, nesta rodada os participantes têm que "tomar uma decisão muito importante": tornar-se um milionário ou um magnata. Para decidir, o Manual aconselha: se o jogador ainda tiver capital suficiente para continuar no jogo, disputando a liderança, o mais prudente é contentar-se em ser um milionário. Agora, se o jogador já estiver descapitalizado, pobre, sem condições de continuar na disputa pela liderança, o negócio é arriscar tudo na roleta e, conforme a sorte, acabar sendo o grande vencedor do Jogo da Vida, o magnata. No entanto, se a sorte não lhe sorrir, o jogador perde tudo, que já não deveria ser lá grande coisa. Nas palavras do fabricante, "fica fora do jogo"; seu vaticínio está inscrito no próprio tabuleiro do jogo: "Você foi à falência! Aposente-se e vá viver no campo como filósofo".

Ora, como assim, *aposente-se e vá viver como filósofo*? Perguntamos nós que, deixando as piadas de lado, queremos ver, de alguma forma, nossa questão respondida: Mas, afinal, para quê, então, filosofia?

Ainda que saibamos, pela boca do próprio filósofo que o exercício da atividade filosófica "parece necessitar de poucos recursos exteriores"[20], podendo ser realizado de pijama e de chinelos de dedo, ou até mesmo descalço, não sabíamos, porém, que ela, a filosofia, é uma atividade apropriada para os aposentados. E não propriamente para todos os que se aposentam. Mas, antes e tão somente, para os falidos. Para aqueles que perderam tudo. Incapacitados para as exigências da vida, sem algo melhor para fazer, estando fora do jogo, que filosofem. Como se vê no tabuleiro, há até um local delimitado para tanto.

Assim, fora do jogo, o filósofo é aquele que, sem nada para fazer, tem tempo. Tempo de sobra. Mas tempo para quê? Para nada? Só para ficar olhando? O que é que faz o filósofo, afinal? Fica andando por aí, vagando de um lado para o outro? É por isso que alguns receberam a alcunha de

---

20 ARISTÓTELES. Ét. nic., X, 8.

peripatéticos? Mas, vagando por aí, o filósofo é uma espécie de vagabundo? Então, que vergonha! Um homem-feito e não faz nada de útil? Deixemos que ele próprio se defenda dizendo-nos "que o filósofo tornou-se um homem que utiliza o tempo na tarefa de potenciar a própria humanidade"[21].

Como assim? *Potenciar a própria humanidade*! Assumindo a reitoria, ainda que seja por oito meses?[22] Fazendo filhos para enjeitá-los na roda?[23] Masturbando-se em praça pública?[24]

Ih! Novamente as perguntas. E agora ainda mais escabrosas. Com tantas dúvidas não se quer faltar com a urbanidade devida, porque, no fundo, sabemos que, talvez, todas essas questões realmente não nos levem a lugar algum. Contudo, não conseguimos ficar sem fazê-las. O que é ainda mais espantoso! Com o que corremos o risco de, boquiabertos, ficarmos de fato calados. Mas se há, pois, a hora de fazer silêncio, também deve haver a hora de fazer barulho.

No momento, ficaríamos contentes com a resposta para uma pergunta apenas, a nossa: Mas, afinal, para quê, então, filosofia?

Fazendo essa pergunta, desde o princípio, é bem provável que, por estranho que possa parecer, não tenhamos pegado o caminho correto. Pois, se a melhor pessoa para respondê-la é o próprio filósofo, para nossa decepção, uma vez o encontramos no fundo do poço, servindo de chacota para as criadas, na outra, fora da brincadeira, entediado, não estava disposto a nada.

Talvez seja por isso que aquele que nos objeta esteja nos olhando com a cara tão feia. Parece até que desconfia que, no fundo, no fundo mesmo, estamos é de má vontade, brincando com as palavras, querendo aparecer, provavelmente, incapazes de fazer coisa melhor. Se estivéssemos levando a questão a sério como ela deve ser levada, querendo realmente analisá-la,

21 STEIN, Ernildo. *Nas Proximidades da Antropologia. Ensaios e conferências filosóficas.* Ijuí: Unijuí, 2003, p. 143.

22 Referência a Martin Heidegger.

23 Referência a Jean-Jacques Rousseau.

24 Referência a Diógenes, o cínico.

por que é que estaríamos perdendo o nosso tempo com uma piada que, depois de tantos anos, já nem tem mais tanta graça e com um simples jogo infantil, passatempo para os finais de semana chuvosos? Assim, até parece que nos esforçamos para parecermos ridículos. Ridículos ou cínicos. Pois, como outrora Diógenes procurava um homem, nós, agora, procuramos um filósofo. E bem sabemos que filósofos já não vivem mais em barris. *Se quer um filósofo capaz de responder a sua pergunta, deve ir à Universidade. Lá você vai encontrá-lo. O filósofo é um professor.*

Foi assim que mais uma vez ouvimos a voz prudente do nosso objetor. Com a filosofia também se ganha a vida. O filósofo é um professor. Homem dedicado que deve ter feito um bacharelado, uma licenciatura, um mestrado e um doutorado. Agora está na Universidade. É um funcionário que deve lecionar suas disciplinas, cumprindo, assim, suas obrigações. Provavelmente aquelas para as quais se tornou um especialista. Conforme a ênfase nos seus estudos, frequentemente, quando passa pelo cafezinho, é apontado como aristotélico, kantiano ou marxista. Provavelmente conhece o *seu* filósofo detalhadamente em sua língua natal. O que lhe dá o direito, ou melhor, o dever, de cuidar para que ninguém diga nada *além* daquilo mesmo que o seu filósofo disse. O professor tem tudo bem registrado. Afinal, ele é um homem bem preparado; um erudito que sabe cumprir sua função. Assim, ao lado de todas as outras ciências na Universidade, lotado no seu devido Departamento, aquele que compete a sua ciência, o professor de filosofia deve estar bem acomodado. Por isso, não vai ser difícil encontrá-lo. Ele deve ser até mesmo uma pessoa solícita e prestativa.

Mas para qual deles devemos perguntar? Para o epistemólogo ou para o medievalista? Para o dialético ou para o analítico? Para o da Antiga ou para o pós-moderno? Quem sabe não devemos fazer uma enquete? Quando, então, poderemos optar pela resposta que mais se adapte ao nosso gosto ou tentamos, novamente, fazer uma espécie de soma das diversas respostas dadas na tentativa de encontrarmos algo como uma fórmula comum? Talvez, se formos atrás do professor para além de suas salas de aula, em

seus seminários, encontros, palestras, enfim, onde ele expõe os progressos de suas pesquisas, nos aproximaremos de uma resposta possível para a nossa questão?

O mais provável é que sim. Que ninguém menospreze o árduo trabalho do professor. São todos frecheiros habilidosos, capazes de acertar na mosca do seu alvo. Contudo, cumprindo as suas funções dentro da Universidade, será que terá tempo para responder nossa questão? Sabemos que o professor é um homem ocupado. Afinal, não queremos incomodar.

Mesmo porque, agora, depois de tantos questionamentos, a pergunta que nos moveu talvez já nem seja mais tão necessária. Depois de tanta confusão, talvez ela já tenha sido até mesmo respondida. Nós é que não prestamos a devida atenção. É tudo tão simples: Mas, afinal, para quê, então, filosofia? Ora bolas, para ter uma profissão e, com ela, dignamente, em meio ao lufa-lufa diário, ir ganhando a vida, tendo, assim, um meio de sustento. Por fim, não é isto que todo mundo deseja? Considerando o país pobre em que vivemos, o professor, depois de tantos estudos, não é recompensado com um salário que lhe proporciona um padrão de vida um tanto quanto razoável?

Nossa pergunta não ficou assim definitivamente respondida? Não? Parece que ficamos com a sensação de que deveríamos exigir um pouco mais do professor? Afinal, leciona filosofia. Por que parece que não ficamos satisfeitos? Será que estamos mesmo de má vontade com aquele a quem só deveríamos agradecer? É certo ficar aqui esperando algo mais do professor? O que é que ele ganha com isso? Ele não é igual a todo mundo? Os professores de física, de química, de biologia, de medicina e os das engenharias não estudaram tão arduamente quanto os de filosofia? Mas, então, por que será que parece que ficamos exigindo algo mais do professor de filosofia? Será que nós achamos que ele é melhor do que os outros? Mas por quê? Será que ele próprio se acha, podendo sempre evocar para tanto a paternidade de todas as demais ciências? Mas por que é que um pai é necessariamente melhor que os seus filhos? Não pode acontecer

justamente o contrário? Não é este justamente o caso? As ciências não ultrapassaram a filosofia, tornando-a, inclusive, obsoleta? Quando muito, uma espécie de adorno que se coloca depois de tudo efetivamente pronto, como se fosse para enfeitar ou dar um lustro? Não é justamente daí que salta aos nossos sentidos a necessidade da nossa pergunta? Mas, afinal, para quê, então, filosofia?

Até aqui, acho que fizemos apenas perguntas. Mas quem será que é capaz de suportar tantas dúvidas? Será possível viver assim, duvidando? Descartes, reconhecidamente um filósofo, diz que sim, que a dúvida é fundamental. No entanto, lembremos, a dúvida é apenas o primeiro passo do *método*. E Descartes ainda podia acreditar em certezas. E nós? Nós mesmos, eu e você, o que devemos procurar em pleno século XXI? Não ficamos nos sentindo exatamente do jeito que Aristóteles diz que não poderíamos estar: correndo atrás de pássaros voando?[25] Pode ser.

Então, é porque se fica olhando para o alto, correndo atrás de pássaros voando, que se corre o risco de cair no buraco, indo ao fundo do poço? E ainda ter que ouvir a risada dos escravos? Não sabemos. Não deveríamos, nós mesmos, para não cairmos no buraco, sair voando atrás dos tais pássaros? Mas se voamos, tornando desnecessários aqueles sapatos muito apertados de Wittgenstein, não estamos fora do jogo? Não sabemos. Mas, afinal, para quê, então, filosofia? Não sabemos.

É realmente espantoso que, depois de tantas voltas, não tenhamos ainda acertado o passo, respondendo, sem firulas, a nossa questão. Sabemos o que se passa na mente daquele que nos objeta. Por isso mesmo, se apesar de toda a nossa ignorância, ou melhor, por ela mesma, nos espantamos tanto, não devemos, até mesmo porque não podemos, abandonar esta nossa disposição. No caso, se é para entender melhor a filosofia e, quem sabe, responder a nossa pergunta, ela até nos ajude. Mas, se é para ficar espantado, espantado mesmo, talvez devêssemos estudar melhor o

25 Cf. *Met.*,1009 b 35.

Górgias de Platão. Pois, para quem faz a pergunta que estamos fazendo – Mas, afinal, para quê, então, filosofia? –, só uma coisa é capaz de espantar ainda mais do que todas as outras coisas: será que Cálicles, personagem do referido diálogo, tem razão?

Preparando a leitura

PREPARANDO A LEITURA

Leremos o *Górgias,* estudaremos *um* diálogo de Platão. Assim, a primeira coisa que devemos fazer é tentar explicitar os pressupostos da leitura que pretendemos fazer. Pois, se diante dos quase trinta diálogos hoje considerados autenticamente escritos pelo filósofo, escolhemos um, não o fizemos a esmo. Evidentemente, temos lá nossas razões. Antes de tudo, queremos compreender *as razões de Cálicles*, ou ainda, de uma forma mais direta, queremos mesmo é saber se Cálicles tem razão. Mas quem é Cálicles e qual é o seu papel no referido diálogo para que, com ele, nos preocupemos tanto?

Ora, Cálicles é *personagem* do diálogo *Górgias* de Platão. Não é o único. No texto encontraremos mais quatro. Cada um deles facilmente identificável com o ser histórico que foi e que, mimetizados por Platão, nos diálogos, tornam-se personagens. Górgias, nascido em Leontina, na Sicília, por volta de 485/480 a.C., célebre e riquíssimo professor de retórica. Dos seus escritos que chegaram até nós[26], *Sobre a Natureza* ou *Sobre o Não*-ser, tornou-se o mais conhecido[27]. Filóstrato deixou-nos um retrato entusiasmado do leontino:

> Ele liderou o movimento dos sofistas pela sua maneira assombrosa de falar, pela sua inspiração e pela interpretação grandiosa de grandiosos assuntos, pelas suas interrupções bruscas e pelas ausências

26 Em português, podemos encontrar os testemunhos e fragmentos referentes à obra de Górgias reunidos em: GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos.* Tradução, comentários e notas de Manuel Barbosa e Inês e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

27 Para um estudo do referido escrito de Górgias pode-se verificar: AMARAL Fº., Fausto dos Santos. *Filosofia Aristotélica da Linguagem*. Chapecó: Argos, 2002, p. 69-77.

> de transição, que tornam o discurso mais agradável e mais incisivo, e ornamentou-o, além disso, com nomes poéticos, para conferir beleza e gravidade[28].

Por sua vez, discípulo de Górgias, Polo, assim como seu mestre, também "é uma figura histórica"[29] da Sicília, que ensinava retórica e escrevia sobre a questão[30]. Querefonte é reconhecidamente um amigo de infância de Sócrates, aquele mesmo que, segundo a *Apologia*, teria feito a pergunta sobre a sabedoria de Sócrates ao oráculo de Delfos[31] e que Aristófanes frequentemente ridicularizava em suas comédias[32]. Sócrates, sabemos, é *o* Filósofo. Filho de Sofronisco e Fenarete e que a condenação à morte em 399 a.C. tanto impressionou o ainda jovem Platão. Mas e Cálicles? Quem é ele?

Ainda que possamos sentir quando fala o pulsar do sangue correndo-lhe quente nas veias e o hálito nervoso, ao que tudo indica, diferentemente dos outros personagens do nosso diálogo, ao Cálicles do *Górgias*, pelo menos de maneira diretamente identificável, não corresponde nenhum ser pessoal historicamente dado. O que é extremamente raro nos *Diálogos*[33]. Por isso podemos dizer que Cálicles, mais propriamente do que os outros participantes nomeados por Platão no *Górgias*, é fundamentalmente um *personagem*. Fato este que, ao que tudo indica, tem intrigado muitos estudiosos, levando-os, talvez pelo inusitado, a procurar uma personalidade historicamente determinável por detrás do nome Cálicles[34].

---

28 FILÓSTRATO. Vida dos Sofistas. In: *Biógrafos gregos*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 1394.

29 GUTHRIE, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. IV: Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period. Cambridge University Press, 1975, p. 285.

30 Platão faz menção aos escritos de Polo tanto no *Górgias* (462 b) quanto no *Fedro* (267 c).

31 Cf. *Apologia* 21 a.

32 Cf. *As Nuvens*; *As Vespas*, vv. 1408 – 1412; *As Aves*, v. 1554.

33 "Todos os caráteres nos diálogos de Platão são pessoas reais, em sua maioria conhecidos a nós por outras fontes independentes [...] Há só dois caráteres nomeados em Platão, sobre os quais não sabemos nada (a distinguir dos caráteres que não tem nome, como o menino-escravo de Ménon que aprende a solução de um problema geométrico, ou o Visitante Eleático nos diálogos tardios *Sofista* e *Político*). Diotima, no *Banquete*, pode ter sido invenção de Platão; Cálicles, no *Górgias*, é um mistério" (SCOLNICOV, Samuel. Como ler um Diálogo Platônico. In: *Hypnos*. São Paulo. 2º sem. 2003, p. 51).

34 "A realidade histórica de Cálicles nunca foi positivada. No entanto, é contrário aos hábitos de Platão criar uma imagem fictícia com tanta vida e tal acúmulo de particularidades pelo simples prazer de combatê-la.

Para uns, "facilmente identificável"[35], é Alcibíades quem, com mais probabilidade, é ocultado pelo criptônimo[36]. Para outros é Demo[37]. Há quem diga que é Crítias, o tio de Platão, a personalidade oculta sob o nome de Cálicles[38]. Assim, diante de tantas possibilidades, sem que possamos decidirmo-nos necessariamente por uma delas apenas, cabe aqui, ainda mais outra: "é muito provável que o Cálicles personagem tenha sido elaborado pela condensação de múltiplas figuras"[39]. Sem esquecer, contudo, que, "sendo uma criação de Platão, é de supor-se que o personagem inclua alguns de seus próprios pensamentos"[40].

É claro que, para o nosso estudo, toda essa questão da identidade de Cálicles é um tanto quanto colateral. No fundo, no fundo mesmo, o que importa para nós não é tanto saber quem é Cálicles, mas, sim, o que é que ele disse para o filósofo no diálogo que, ainda hoje, é capaz de nos deixar tão espantados. Pois, se há quem diga que "o Górgias é o mais moderno dos diálogos de Platão"[41], certamente, é o discurso de Cálicles que, com mais propriedade, lhe confere esta modernidade. Ainda hoje, ou sobretudo hoje, todo aquele que se decide pela filosofia, tal qual fez Platão um dia, mais cedo ou mais tarde, são as palavras de Cálicles que terá que enfrentar.

No entanto, ainda que tomemos explicitamente o dito discurso de Cálicles como o ponto alto do Górgias, não podemos esquecer que lê mal

Debaixo desse nome deve estar alguém, cuja memória Platão zelava com carinho" (NUNES, Carlos Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém: EDUFPA, 1973, p. 47).

35 NUNES, Carlos Alberto. *Introdução*. In: PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002, p. 35.

36 "A primeira figura que nos surge à mente, quando atentamos no significado dos dois termos – kállos e kléos –, é a de Alcibíades, o belo, alternadamente exaltado ou execrado pela democracia ateniense" (NUNES, Carlos Alberto. Introdução. In: PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002, p. 35).

37 "Para Schmalenbach o caso é simples: trata-se de Demo, filho de Pirilampo em primeiras núpcias, que veio a casar-se com Perictíone, mãe de Platão com seu primeiro marido" (NUNES, Carlos Alberto. Introdução. In: PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002, p. 36).

38 Cf. MENZEL, Adolf. *Calicles. Contribuición a la Historia del Derecho del Más Fuerte.* México: Universidad Autónoma de México, 1922, p. 116.

39 MOSCONE, Ricardo Oscar. *Sócrates: sólo sé de amor*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 333.

40 Idem.

41 DODDS, Eric Robertson. *Plato. Górgias*. Oxford, 1959, p. 387.

um diálogo de Platão quem não o lê por inteiro, em sua *integralidade orgânica*. Como nos lembra Scolnicov, "um diálogo, como uma peça de teatro, avança passo a passo, e deve ser lido sequencialmente, na ordem em que ele se desenrola à nossa frente"[42]. Tomar Platão por excertos, ainda que não raro, é o mais temerário método para a compreensão do que escreveu o filósofo. É por isso que, ainda que no diálogo que leva o nome do celebérrimo sofista Górgias, seja Cálicles quem roube a cena, nos espantando tanto, não nos fixaremos apenas naquilo que disse este intrigante personagem, "porta-voz do mais profundo questionamento da filosofia socrática"[43]. Se o dito discurso de Cálicles faz parte do *Górgias*, é o *Górgias* que devemos ler como um todo para que a dita parte exale todo o seu sentido.

Então devemos perguntar: o que é que se discute no *Górgias* para que Cálicles possa inserir ali o seu discurso? Sobre o que é que falam os personagens? Qual é o tema do *Diálogo*?

Ora, se formos seguir aqueles subtítulos que, conforme Diógenes Laércio, já desde Trásilo de Alexandria, acompanham algumas edições dos *Diálogos* de Platão, teremos que afirmar que, no *Górgias*, o filósofo trata *da Retórica*. Afinal, não é Górgias, o grande *rétor*, quem nomeia o *Diálogo*? No entanto, a julgar pelas palavras de Olimpiodoro, já na antiguidade havia dúvidas quanto à temática do *Górgias*, pois "alguns dizem que o seu objetivo é tratar sobre a retórica, outros que é uma discussão sobre o justo e o injusto"[44]. Dúvidas essas que, ao que tudo indica, os mais próximos de nós no tempo ainda não dirimiram. Pois, se para Magalhães-Vilhena, trata-se de "uma apologia apaixonada da justiça"[45], para Grube é mesmo "uma discussão sobre a retórica e o seu papel dentro do Estado"[46]. Já para

42 SCOLNICOV, Samuel, op. cit., p. 52.

43 MOSCONE, Ricardo Oscar, op. cit., p. 329.

44 OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's Górgias*. Translated with full notes by Robin Jackson, Kimon Lycos and Harold Tarrant. Introduction by Harold Tarrant Boston: Brill, 1998.

45 MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de.*Platão e a Lenda Socrática. A idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 237.

46 GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 91.

Crombie, diferentemente, "o tema do Górgias é o poder"[47]. No entanto, sem esquecer que, dentro de uma perspectiva socrática, "o autêntico poder provem somente do conhecimento de como viver"[48].

Talvez assim, apesar das dúvidas, estejamos de fato nos aproximando do texto que em breve leremos. Lá, onde Sócrates, a julgar pelas palavras de Charles Kahn, defende "não apenas os seus princípios morais, mas o seu estilo de vida como um todo"[49], ou seja, a filosofia. No *Górgias*, ao que tudo indica, vida e filosofia fundem-se e confundem-se, talvez mais do que em qualquer outro diálogo de Platão.

Assim, no texto, sendo a vida que está em jogo, é bem provável que seja por isso que "sempre se destacou o fato de que foi escrito apaixonadamente"[50]. Tonalidade afetiva esta, a paixão, muito provavelmente oriunda de uma crise pessoal do autor[51], pelo que José Vives nos diz: encontraremos no *Górgias* um "tom pessoal novo: como que uma convicção apaixonada de que se está debatendo algo vital, algo que pode ter consequências funestas imediatas"[52]. Platão, como diríamos hoje, em meio à crise da meia-idade, como observa Guthrie, parece perguntar para si mesmo: "como devo viver?"[53]. Ou, dito de outra forma: mas, afinal, para quê, então, filosofia?

Se toda crise pessoal reclama uma decisão que inclui, no mínimo, um redirecionamento das nossas tonalidades afetivas, ou até mesmo uma ruptura capaz de instaurar-nos em uma nova posição, ao que tudo indica,

---

47 CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón.* 1. *El hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 260.

48 Idem.

49 KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of aliterary form*. Cambridge University Press, 1996, p. 126.

50 RUIZ, J. Calange. Introducción. In: PLATÃO. *Górgias*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 9.

51 "A paixão manifestada no *Górgias* parece que procede de outro motivo diferente da morte de Sócrates ou de qualquer outro fato com ela relacionado. Há que se buscar uma razão distinta. Provavelmente se trata de uma crise pessoal. Na idade de quarenta anos, tendo regressado da Sicília, Platão tem acumulada uma experiência enorme, ainda que pouco agradável" (RUIZ, J. Calange. Introducción. In: PLATÃO. *Górgias*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 10).

52 VIVES, José. *Génesis y Evolución de la Ética Platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la Ética de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1970, p. 96.

53 GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV: *Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period*. Cambridge University Press, 1975, p. 296.

confirmando o que se diz, de fato, alguma coisa parece ter mudado na vida de Platão quando da composição do *Górgias*. Nele encontraremos um filósofo "diferente do nosso velho conhecido dos primeiros *Diálogos*, em que a discussão terminava quase sempre em aporia"[54]. Ainda escutando Carlos Alberto Nunes, no *Górgias*, "o que de início impressiona é a diferença de estilo com relação aos escritos anteriores"[55]. Diferença essa que parece demarcar, efetivamente, uma nova fase – ou, pelo menos, a disposição necessária para tal –, tanto na vida quanto na filosofia de Platão.

É assim que, *cronologicamente*, o *Górgias* costuma ser colocado como o primeiro *Diálogo* da chamada *fase de transição* (388-385)[56]. Tendo como fatos marcantes aproximados, além dos já ditos quarenta anos de idade do nosso filósofo, o retorno de sua primeira viagem à Sicília, bem como a fundação da Academia. Acontecimentos esses, evidentemente, não de pouca monta.

Quanto a sua *autenticidade*, fiquemos tranquilos, não restam dúvidas – praticamente nunca houve. Tendo passado incólume até mesmo pela cerrada crítica filológica do século XIX, temos pela frente a leitura de um autêntico *Diálogo* de Platão[57].

Sendo um dos seus textos mais extensos – perdendo nesse quesito apenas para a *República* e as *Leis* –, é certamente, também, um dos escritos mais marcantes do filósofo. Pelo que, talvez, sejamos nós que, ao transpassá-lo, não o façamos incólumes. Então, não percamos mais tempo. Leiamos, pois, o *Diálogo*, para que possamos saber, por nós mesmos,

---

54 NUNES, Carlos Alberto. Introdução. In: PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002, p. 25.

55 NUNES, Carlos Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém: EDUFPA, 1973, p. 46.

56 Para a questão da *cronologia* dos *Diálogos* de Platão, pode-se ver: LLEDÓ, Emilo. *La Memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico.* Madrid: Taurus, 1996, p. 227-236. BRANDWOOD, Leonard. Stylometry and chronology. *TheCambridge Companion to Plato*. Edited by Richard Kraut. Cambridge University Press, 1997.

57 "No século passado (XIX), chegou a tal exagero o expurgo da opulenta herança recebida da antigüidade, que para um analista de merecimento, Schaarschmidt, só se salvavam nove diálogos: *Protágoras, Górgias, Teeteto, Fedro, O Banquete, Fedão, República, Timeu* e *Leis*" (NUNES, Carlos Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém: EDUFPA, 1973, p. 28).

o que é que no *Górgias* dizem os personagens. Sobretudo aquele que nos impressiona tanto, Cálicles.

Veja! É justamente a voz de Cálicles que se ouve por primeiro. Façamos silêncio, abriu-se o pano, ouçamo-los, então.

Lendo o diálogo

LENDO O DIÁLOGO

PREÂMBULO

Pelo que se vê, Sócrates e o seu amigo Querefonte não puderam acompanhar a eloquente *exposição* (*epídeiksis*)[58] que o famoso *rétor* Górgias acabara de proferir. Chegaram atrasados. Ao que tudo indica, um tanto quanto convenientemente atrasados. Pois o filósofo, como logo vai deixar claro, não se mostra lá muito interessado pela dita *exposição*. No entanto, havendo uma oportunidade, sabemos, bem que gostaria de fazer uma pergunta para o afamado palestrante. Mas não nos adiantemos, pois é certo que a fará. Ouçamos inicialmente as primeiras palavras de Cálicles que, abrindo meio que abrutalhadamente o diálogo, como que reprovando a conveniência do atraso dos dois companheiros, lança-lhes o seguinte provérbio, geralmente dito aos que se atrasavam, por exemplo, para um espetáculo: "Na guerra e no combate é que é conveniente proceder dessa maneira" (447 a). (*Polémou kaì mákhes*). *Guerra e combate*, além das primeiras palavras de Cálicles, também as primeiras do diálogo e, já podem nos dar um indício do que é que nos espera pela frente.

Mas se o negócio é arremessar provérbios, em resposta, Sócrates também manda um. Ainda que usado nas mesmas circunstâncias que o dito por Cálicles – em situações de atraso –, como podemos perceber, para o

58 O termo *epídeiksis*, traduzido aqui por *exposição*, geralmente era usado justamente para designar o tipo de apresentação pública que os sofistas, usando e abusando da linguagem, costumavam fazer de maneira grandiloquente.

diálogo, um tanto quanto diferente: "será que chegamos atrasados e, como se diz, depois da festa?" (447 a). Se as primeiras palavras de Cálicles, falando de guerra e combate, evocam *dissensão* e *disputa*, Sócrates, falando de *festa*, faz evocação bem diferente.

O caso é que Górgias, como de costume, já havia não apenas acabado de fazer a sua *exposição*, mas, também, parte integrante do seu espetáculo, já havia respondido – ou, pelo menos, estava acabando de fazê-lo –, a todas as questões propostas pela audiência, satisfazendo a todos, não deixando ninguém sem resposta. Realmente, Querefonte e Sócrates chegaram tarde demais! De fato o *show* acabara. No entanto, assim como um pôde evocar a *polêmica* e o *enfrentamento*, enquanto o outro a *festa*, aquilo que para um é a perda do atraso, para o outro pode ser, justamente o contrário, o *momento oportuno da ocasião* (*kairós*). Querefonte, assumindo a culpa pelo atraso, tentando remediá-la, assim como é amigo de Sócrates, sendo amigo de Górgias também, diz que, conforme o filósofo preferir, "Górgias falará para nós, ou agora, ou noutra ocasião" (447 b).

Mas que o filósofo, providencialmente atrasado, queira ouvir o orador leontino, parece ser mesmo espantoso! Pelo menos para Cálicles que, ao ouvir a proposta de Querefonte, quase que num salto, ou mesmo sobressaltado, sai com esta exclamação: "Que estás dizendo, Querefonte! Sócrates deseja ouvir Górgias?" (447 b). Mostrando assim, pelo seu espanto, uma certa intimidade com o pensamento e as ações do filósofo – o que será confirmado, como veremos, mais tarde. Pela cena que Platão vai montando, ainda que Cálicles, com seu espírito belicoso, tenha falado de guerra e batalha, não parece que estamos em um campo de combate, ou, como no *Protágoras*, diante de um *conselho de guerra* (*synédrion*)[59]. Antes, pelo

59 Apesar dessa diferença, ou mesmo por ela, "salta aos olhos o paralelismo entre o *Górgias* e o *Protágoras*. Górgias de Leontinos, criador da retórica, na forma em que ela havia de pautar os últimos decênios do séc. V, é para Platão a personificação desta arte, tal como Protágoras o é da sofística no diálogo que tem o seu nome" (JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 649).

contrário, parece mesmo que estamos entre um seleto grupo de amigos. Pelo menos por enquanto.

Assim é que, confirmado por Querefonte o desejo que Sócrates tem de ouvir Górgias, como ele mesmo diz, "para isso é que estamos aqui" (447 b), Cálicles, dirigindo-se ao filósofo, convida-o a ir em sua casa quando quiser para tanto, pois Górgias é seu hóspede e lá, com certeza, estará disposto a falar. No entanto, ao que tudo indica, Sócrates desconfia que, lá na casa de Cálicles, em outra ocasião, lhe fuja o momento oportuno para manter uma *conversação* (*diáleksis*) com Górgias. Não quer ouvir-lhe a *exposição* (*epídeiksis*). Se não, não teria chegado atrasado. Quer apenas "perguntar-lhe em que consiste a força de sua arte e o que é que ele professa e ensina" (447 c)[60]. Simplificando, Sócrates quer mesmo saber de Górgias o que é "que ele é" (447 c). Nada mais simples; ou, tratando-se de Sócrates, como os presentes parecem intuir, nada mais insidioso. Pede então a Querefonte que faça a dita pergunta. Mas Querefonte, conhecendo o amigo que tem, parece não entender direito o que é que Sócrates quer saber com a sua pergunta, ou, já entendendo muito bem, não quer ser inconveniente com o seu outro amigo Górgias. Afinal, que pergunta é essa? O leontino, na ocasião, já não era o afamado *rétor* conhecido por todos, inclusive por Sócrates?

No entanto, Sócrates, explicando para o amigo através de um exemplo não apenas a simplicidade da sua pergunta, mas também a simplicidade da resposta exigida, deixa Querefonte sem saída[61]. Assim, comprometido com duas amizades, não querendo faltar nem com uma nem com a outra, entre a cruz e a espada, como se diz, Querefonte, cheio de rodeios, dirige-se afinal a Górgias. Ouçamo-lo: "é verdade o que afirmou o nosso amigo Cálicles, que te comprometes a responder a seja o que for que te perguntarem?" (447 d). Assim, como quem se desculpa, ainda que não escrito no

---

60 Aqui, para quem ainda não está habituado, aquilo que designa a palavra *arte* é a tradução consagrada – e por isso a estamos seguindo – daquilo que os gregos denominavam *tékhne*.

61 "Se ele, por exemplo, fabricasse sapatos, responderia que trabalhava com couro. Ou não compreendes o que falo?" (447 d).

texto, quase que podemos escutar a sua voz complementando: "por mais absurda e despropositada que a pergunta possa parecer?" Mas é claro que ele não diria isso na frente de Sócrates. Como se vê, Querefonte não quer melindrar seus amigos.

Se diante da insistência de Sócrates, Querefonte está tentando fazer a pergunta, ou desviando-se dela, diante da resposta de Górgias, parece realmente que não vai ter escapatória, pois em alto e bom som, o expositor reafirma: "É verdade, Querefonte; foi isso mesmo que declarei a pouco, e posso assegurar-te que há muitos anos ninguém me apresentou uma questão nova" (448 a).

No entanto, antes que Querefonte, sem saída, pudesse dirigir a Górgias a pergunta de Sócrates, eis que surge Polo, quase que do nada, pronto para salvar os dois, como em prova de amizade, oferecendo-se para o sacrifício. A dita pergunta, que seja dirigida a ele. Afinal de contas, "Górgias deve estar cansado de tanto falar" (448 a). Querefonte inicia um protesto, mas logo aquiesce, passando então a dirigir-se a Polo, ainda que continue sendo a *tékhne* de Górgias o que está em questão.

Seguindo o exemplo de Sócrates, assim como o médico recebe este nome justamente pelo exercício da sua *tékhne* própria, assim como o pintor também recebe o seu nome pela especificidade do *conhecimento* (*epistéme*) da sua *tékhne*, qual será então o nome específico da *tékhne* de Górgias, aquela pela qual o leontino será denominado? (Cf. 448 b-c). Aí está, feita por Querefonte, não apenas a pergunta de Sócrates, mas também o modelo para a sua resposta: simples. Porém, escutem só a resposta de Polo:

> Querefonte, no mundo há muitas artes experimentais que a experiência descobriu. A experiência faz que nossa vida seja dirigida de acordo com a arte, e a inexperiência a entrega ao acaso. Uns são proficientes numas; outros, noutras; cada um a seu modo; os melhores o são nas melhores. Górgias é um destes e participa da mais bela das artes (448 c).

Pelo que se vê, Polo falou, falou e falou, mas, no fundo, praticamente não disse nada. Ou, no mínimo, não respondeu a pergunta socrática socraticamente. Aproveitando a ocasião, antes de qualquer coisa, para, como se diz, *puxar o saco* do professor, bajulando-o. Mas, para prosseguirmos, talvez aqui convenha um pequeno intervalo. Intervalo para tentarmos compreender o que é que está acontecendo. Pois pode nos causar uma certa estranheza o fato de Polo, primeiro, não deixar que o próprio Górgias responda a questão, segundo, que ele, ao respondê-la, não o faça de maneira simples, como o modelo socrático sugerido. Não seria de fato mais simples? Haveria algum problema em fazê-lo? Por que então ficar enrolando? Afinal de contas, como até já foi dito aqui, naqueles tempos Górgias já não era conhecido por sua capacidade de lidar com as palavras? Não foi justamente na condição de *rétor* que acabara de fazer a sua *exposição*, evento público de versatilidade e eloquência oratória? Até aqui, ao que tudo indica, é a presença de Sócrates que parece impor aquele pequeno rol de amigos, reunidos no momento em torno de Górgias, certo recato. Certo receio de que a *retórica* surja, ali, diante dos dois, de Górgias e Sócrates, como uma *questão*. Parece que ninguém está muito disposto a dizer de fato o que é que a *retórica* é, e, por extensão, o que é que é aquele que a ensina. Se o tipo de *exposição* (*epídeiksis*) feita por Górgias já tinha lá a sua fama, a *conversação* (*diáleksis*) proposta por Sócrates, ao que parece, já não era desconhecida. Inclusive, muito provavelmente, pela sua impertinência. Talvez por isso, até aqui, parece que o diálogo quase que não começou, arrastando-se por um longo preâmbulo. Mais ou menos como as palavras de Polo – o lugar onde paramos – parecem exemplar. Porém, sabemos que daqui em diante a coisa vai mudar. Com Sócrates e Górgias vindo para frente da cena, o diálogo parece que engrena. O breve intervalo se encerra. Vejamos então o que podemos ouvir.

SÓCRATES E GÓRGIAS

Diante da eloquência de Polo, Sócrates, dirigindo-se a Górgias, queixa-se do discípulo do *rétor*. Pois, não respondendo a pergunta de maneira socrática, "ele não responde exatamente ao que lhe é perguntado" (448 d). E, queixando-se, vai deixando bem clara, para que todos possam ver, a imagem que faz da arte *retórica*, distinguindo-a da sua, a *conversação,* demarcando, assim, por contraposição, diferenças. A primeira característica da retórica, *vocacionada para a disputa* (*polemikós*), é botar-se em armas. Em vez de dizer sem rodeios qual é a *tékhne* de Górgias, "com clareza e concisão" (449 a), como a pergunta socrática exige, como se pôde ver, Polo começou a exaltar as supostas nobres e generalíssimas qualidades da inominada *tékhne*, como se alguém, atacando-a, houvesse tentado diminuí-la (Cf. 448 e).

Mas se é para ser direto como o filósofo diz que convém ser, por que não perguntar diretamente para o próprio Górgias ali presente? Aparentemente, ninguém melhor do que ele próprio para responder por si mesmo. Afinal, como é que se deve chamar a *tékhne* de Górgias? "De retórica" (449 a); agora sim, aí está respondida adequadamente a pergunta socrática, de maneira clara e concisa, e diretamente pelo próprio *rétor*.

Então, novidade nenhuma, pois até mesmo nós já sabíamos que, sendo a *retórica* a *tékhne* específica de Górgias, o nome que mais propriamente lhe cabe, como Sócrates faz questão de dizer, é o de *rétor* (*orador*) (Cf. 449 a).

Górgias não nega o título – haveria por que fazê-lo? –, antes pelo contrário, assumindo-o, acrescenta-lhe alguns adjetivos. Ouçamos aqui, como um privilégio, as palavras do próprio orador: "E excelente orador, Sócrates, o que só de nomear me envaidece, se quiseres aplicar no meu caso a linguagem de Homero" (449 a). Ora, Sócrates não vai perder a oportunidade, já que foi dito pelo próprio *rétor*: "É isso mesmo que eu quero" (449 a). Com o que o filósofo demarca mais uma característica da retórica de Górgias: a proximidade com a *linguagem poética*. Aliás, característica

essa, intimamente ligada àquela primeira, o *espírito guerreiro*. Sem esquecer esse passo importante, ouçamos o que vem em seguida.

Com a designação de *rétor*, Górgias assume não apenas a sua capacidade para falar em público, mas também a maestria no *ensino* da retórica (Cf. 449 b). Fazendo isso diretamente e sem rodeios. Afinal de contas, como já ressaltamos, por que haveria de fazê-los? Górgias, embaixador dos leontinos, já não era um homem respeitado, famoso e bem aquinhoado justamente por sua *tékhne*? Portanto, antes de sentir vergonha, pelo contrário, deveria sentir orgulho ao anunciar-se publicamente como *rétor*. É isso que mostram as suas palavras, ditas em um tom altivo: "E é o que, de fato, anuncio, não apenas aqui como em outras localidades" (449 b).

Sendo assim, diante da disposição de Górgias, Sócrates exorta-o para que prossigam na *conversação* (*diáleksis*), nessa "troca de perguntas e respostas" (449 b) concisas que já começaram a entabular. Recusando, assim, o modelo da resposta de Polo, o *discurso prolixo* (*epídeiksis*), na verdade o modelo de Górgias, ou, pelo menos, um deles. Afinal, um mestre da oratória da envergadura de Górgias deve dominar todos os espectros da linguagem, quer os discursos longos, quer os discursos breves; tanto a grandiloquência, quanto a breviloquência; a fala dos políticos e a do filósofo. É isso, pelo menos, o que o próprio Górgias nos dá a entender, tamanha seria a abrangência da sua *tékhne* (Cf. 449 b-c), ressaltando que nem sempre é possível ser breve, pois há perguntas cujas respostas "exigem exposição mais particularizada" (449 c). Górgias aceita o convite de Sócrates para uma *conversação concisa* e, como veremos, não sem uma fina dose de *ironia socrática*, prometendo deixar no momento os *longos discursos* de lado, acrescenta: "Assim farei, para que venhas a confessar que nunca ouviste ninguém falar com mais concisão" (449 c).

E, de fato, como se pode ver na sequência do diálogo, as respostas de Górgias são em sua maioria realmente concisas, quase que monossilábicas: "Sim", "sim", "os discursos", "não", "é claro que não", "sim", "como não?", "necessariamente", "sim", "exatamente", "sem dúvida", "é evidente" (Cf. 449

d-450 b). Sócrates, desde o começo da sequência, parece estar ciente da ironia do *rétor*. Ironia improfícua que não lhe afeta e da qual, antes, vai tirar proveito. Afinal de contas, foi o próprio filósofo quem pediu a concisão das palavras. "Por Hera Górgias! Tuas respostas me agradam; mais concisas não poderiam ser" (449 d).

Na dita sequência, Sócrates busca determinar o objeto específico da retórica. É aí que Górgias responde laconicamente, como pede o modelo socrático: "*Perì lógous*" (449 d). Assim como a *tékhne* do tecelão "se ocupa com o preparo das roupas (449 d), assim como a música com a composição de melodias" (449 d), é *sobre os discursos* que recaem os procedimentos retóricos. No entanto, ainda que breve, Sócrates logo ressalta a generalidade quase vazia da resposta dada pelo *rétor*. Afinal de contas, toda *tékhne* para efetivar-se requer a intervenção do *lógos*. Como se pode ver, não basta ser curto e grosso para dar conta da *concisão* requerida pela *conversação* socrática. E, assim, já que toda *tékhne* requer a intervenção do *lógos*, o filósofo pede para o leontino fazer a devida distinção, especificando, melhor, o campo dos discursos que mais propriamente particulariza a *tékhne* do *rétor* (Cf. 449 d-450 b).

Górgias, mostrando-se seguro, não arreda o pé da sua definição: "É por isso que eu considero a retórica arte do discurso, e com razão, segundo penso" (450 c). O caso é que, para o *rétor*, "todo o conhecimento, por assim dizer, diz respeito a trabalhos manuais ou a práticas do mesmo tipo, ao passo que a retórica nada tem que ver com a atividade das mãos, sendo alcançados por meio de discursos todos os seus atos e realizações" (450 c). Assim, o conhecimento da retórica recairia diretamente sobre o próprio *lógos*, ao passo que as demais técnicas, ainda que não se efetivem sem o *lógos*, não têm os próprios discursos como finalidade própria[62].

62 Por ser um membro da Academia e, portanto, não estar muito longe destas distinções, lembremos aqui do livro A de Aristóteles, onde aparecem claramente distintos dois ramos do saber: o *prático* e o *teórico*. Seguindo junto a devida relação axiológica. Aliás, pela citação que faz de Polo (Cf. 981 a 5) no contexto destas tais distinções, certamente Aristóteles está lembrando do *Górgias*. Muito provavelmente do lugar onde estamos. O que nos permite lembrar, também, da concorrência que a retórica impõe à filosofia. Aqui é preciso dizer

No entanto, Sócrates volta a ressaltar que a resposta de Górgias ainda não consegue atingir aquilo que eles estão procurando precisar, a especificidade própria da retórica. Pois, se de fato uma boa parte dos conhecimentos humanos estão voltados para a consecução técnica de atividades, podendo inclusive, em meio às atividades, prescindir do *lógos* – os exemplos dados pelo filósofo são a pintura e a escultura, que podem ser "exercidas em silêncio" (450 d) –, não é apenas a retórica que se constitui fundamentalmente em meio às palavras. Evidentemente que a retórica não é a única *tékhne* que se efetiva na preponderância do *lógos*. Há várias ciências teoréticas, diria um Aristóteles, que não visam à produção imediata de algo, parece pensar o Sócrates do diálogo. A Aritmética, o cálculo, a geometria e, inclusive, os jogos de azar, são os exemplos trazidos pelo filósofo (Cf. 450 d). Pode-se dizer que não *produzimos* nada quando realizamos tais atividades. Assim como, um pouco mais adiante, deixando os jogos de lado, ficando com os exemplos matemáticos, cita também a astronomia como mais uma *tékhne* que se efetiva através do *lógos*. Portanto, se o fato de lidar com as palavras – ou melhor ainda, com o *lógos* – não é uma exclusividade da *tékhne* do orador, é preciso, então, continuar com a *conversação* até que seja possível determinar, especificando, "a respeito de quê" (451 d) versaria o *lógos* quando retórico. Dando novamente o modelo da resposta, assim como os discursos da aritmética e do cálculo versam sobre os números, e os discursos da astronomia versam sobre o curso e a velocidade dos astros (Cf. 451 a-c), dito pela boca de Sócrates, é preciso determinar, de maneira precisa, "a que classe de coisas se referem os discursos de que se vale a retórica" (451 d). Górgias, quase que não tem como esquivar-se: "Aos mais importantes e melhores assuntos humanos" (451 d).

Ora, com sua resposta, ainda que não tenha respondido a questão do filósofo, Górgias – ou melhor, Platão – parece deixar bem a mostra

---

mais uma coisa, ainda que um tanto quanto fora do contexto específico do nosso estudo: distinção esta, entre o *prático* e o *teórico*, entre o *braçal* e o *intelectual* que, perdurando ainda hoje, acaba ocultando, mais que revelando, as características próprias do pensamento.

qual é a disposição da retórica do leontino. Com uma resposta assim, tão "discutível e imprecisa" (451 e), podemos até desconfiar de que, no mínimo, algum mistério esotérico ronda a retórica de Górgias, do qual nós, os profanos que assistem ao diálogo, nada devemos saber, uma vez que a dita resposta mais oculta do que revela a *tékhne* do nosso *rétor*. Mas, então, o que será que está se passando?

Sócrates, tomando a palavra por um tempo maior do que o fez até aqui (Cf. 552 a-d), relembrando uma cantilena habitualmente entoada nos banquetes, mostra a Górgias que, de fato, há várias questões humanas que são extremamente importantes e, justamente pela importância que ocupam na vida humana, muito se discute qual delas seria a mais importante, o maior bem humano: a saúde, o ser belo ou a riqueza? No entanto, pelo que consta, nenhum destes bens estaria relacionado com a *tékhne* do leontino, sendo antes, especificidades propriamente produzidas pela *tékhne* do médico, do pedótriba e do economista, respectivamente. Portanto, se as questões tratadas pela retórica se referem a *um bem ainda maior* do aqueles ordinariamente citados, urge que Górgias nos diga, de uma vez por todas, "que espécie de bem é esse" (452 d) que, pelo que defende o próprio *rétor*, superaria os demais. Aquele que seria o produto único e exclusivo da sua *tékhne*. Górgias parece que agora solta a língua. Momento fundamental do diálogo, ouçamos diretamente os dialogantes:

> Que é, de fato, o maior bem, Sócrates, e a causa não apenas de deixar livres os homens em suas próprias pessoas, como também de torná-los aptos para dominar os outros em suas respectivas cidades.
>
> Que queres dizer com isso?
>
> O fato de por meio da palavra poderem convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico e do pedótriba teus escravos, tornando-se manifesto que o tal economista não acumula riqueza para si próprio, mas para ti, que sabes falar e convencer as multidões (452 d-e).

Ora, se era clareza que estávamos esperando de Górgias, aí está. Pelas palavras reveladoras do orador, agora nós conseguimos saber: para o homem, o maior bem de todos é aquele que a retórica é capaz de engendrar, o *poder*. Mais precisamente, o *poder político*. Não está claro? Como diz o próprio filósofo, Górgias não teria assim explicado suficientemente em que consiste a *retoriké*? (Cf. 453 a). Teria. No entanto, ao que tudo indica, não é exatamente, ou, pelo menos, diretamente, a questão do *poder político* que Sócrates vai explorar na sequência da *conversação*. Mas, antes, o *poder de persuasão*. Ou seja, não exatamente o *poder político* como um *bem* – isso, no momento, parece que não se discute[63]–, mas, mais precisamente, o que parece que entrará em questão são os *meios* utilizados pela retórica na tomada do poder citadino. É este termo, por conseguinte, que Sócrates vai procurar esclarecer precisando, a *persuasão* (*peithó*). Pois que essa seria, nas palavras do próprio *rétor*, "a finalidade precípua da retórica" (453 a).

Sócrates, porém, faz notar que não é bem assim. Dizer simplesmente que a retórica é a *tékhne* da *persuasão*, ainda não especifica suficientemente a particularidade própria da referida *tékhne* (Cf. 453 b). Afinal de contas, toda *tékhne* para estabelecer-se como tal deve ser capaz de *convencer* os outros a respeito do setor de objetos que o seu conhecimento abarca. Nas palavras do filósofo, "quem ensina seja lá o que for, persuade os outros a respeito do que ensina" (453 d). Portanto, sendo assim, "a retórica não é a única artífice da persuasão" (454 a). Por fim, todas as outras *tékhnas* também o são. Pelo que, aos olhos de Sócrates, sabemos, a retórica ainda não está suficientemente definida. Para tanto, é preciso, então, que Górgias, na consecução do diálogo, nos diga "que espécie de persuasão é a retórica e sobre que se manifesta" (454 b).

63 Ora, evidentemente que o futuro autor da *República* também considera o poder político um bem, se não o maior, um dos maiores. Sabemos que uma das formas de compreendermos o seu pensamento é nunca deixarmos de lado as motivações políticas que levaram Platão, desde os primeiros diálogos na disputa com o saber poético, a construir a sua filosofia. Portanto, não é errado dizer, sendo até necessário reconhecer, que o filósofo, sendo um homem do seu tempo, também tem sede de poder. Lembrando aqui umas poucas palavras de Jaeger: "O problema para o qual desde o primeiro instante se orienta o pensamento de Platão é o problema do Estado" (JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 749).

Ora, de certa forma Górgias já respondeu essa questão. A persuasão da sua *tékhne* é produzida nos espaços abarcados pelos *discursos políticos*. Daí envolver a questão do *poder*. Mas talvez seja isto mesmo que precise ser aclarado: a legitimidade da pretensão da tomada do poder. Ainda que isto não esteja dito, assim, com todas as letras no diálogo, ao que tudo indica, é nesse sentido que Sócrates, mesmo já mostrando ter, pelo menos, a suspeita da posse de um conhecimento bem próprio da *retórica*, insistindo na *conversação*, quer que o próprio *rétor*, de sua própria boca, esclareça a sua *tékhne*; faz parte do seu método[64]. Cada vez mais sem saída, a não ser desnudar-se, Górgias vai especificando-a: "A meu ver, Sócrates, essa persuasão é a que se exerce nos tribunais e demais assembleias, como disse há pouco, e que se relaciona com o justo e o injusto" (454 b).

Ao que parece, pelos cuidados com que cerca Górgias para não ferir-lhe a suscetibilidade[65] – afinal, estamos entre amigos, lembram-se? – era esta mesma a resposta que o filósofo estava esperando para poder começar a discutir profundamente a legitimidade do poder conquistado retoricamente. "Eu já desconfiava, Górgias, qual fosse a persuasão a que te referias e sobre que se manifesta" (454 b). Agora demarcado, sobre o *justo* (*díkaios*) e o *injusto* (*ádikos*). Isso posto e com a anuência do *rétor*, Sócrates prossegue na *conversação*, estabelecendo primeiro a distinção entre *conhecimento* (*epistéme*) e *crença* (*pístis*), sendo que toda a *crença*, conforme o caso, pode ser *verdadeira* (*alethés*) ou *falsa* (*pseudés*). Ao passo que, todo *conhecimento*, se é de fato um *conhecimento*, não tem como não

64 "Vou já dizer-te. O que seja propriamente essa persuasão a que te referiste, conseguida pela retórica, e a respeito de que assunto se manifeste, fica sabendo que ainda não percebo com segurança o de que se trata, muito embora suspeite o que pensas tanto de uma como de outra coisa. Mas nem por isso deixarei de continuar a perguntar-te o que seja, no teu modo de ver, a persuasão conseguida pela retórica e sobre que objetos ela se manifesta. Por que motivo, então, uma vez que tenho essa suspeita, continuo a interrogar-te, em vez de eu mesmo expor o teu pensamento? Não é por tua causa que o faço, mas no interesse do nosso próprio argumento, para que ele avance e se nos patenteie com luz meridiana o assunto em discussão" (453 b-c).

65 "Mas, para que não venhas a admirar-te se dentro de instantes eu voltar a apresentar pergunta idêntica sobre o que parece tão claro, retomo o mesmo assunto. Pois, como disse, ao formular essas perguntas, não tenho em mira a tua pessoa, mas apenas dirigir com método a discussão, e também para que não adquiramos o sestro de antecipar os pensamentos um do outro, como se os tivéssemos adivinhado. O que é preciso é que tu mesmo desenvolvas tua idéia como melhor te parecer" (454 c).

ser *verdadeiro*, apenas. No entanto, em relação à *persuasão*, que é o termo que se está tentando esclarecer, tanto aquele que conhece quanto aquele que crê estão *convencidos* a respeito daquilo que um conhece e o outro crê (Cf. 454 c-e). Pelo que se pode concluir que há "duas espécies de persuasão: uma, que é a fonte da crença, sem conhecimento, e a outra só do conhecimento" (454 e). Mas, então, a qual dos dois modelos persuasivos estaria ligada a retórica? Novamente, momento crucial da conversa, não há como deixar de ouvir diretamente os dialogantes:

> Evidentemente, Sócrates, a que dá origem à crença.
>
> Então, ao que parece, a retórica é artífice da persuasão que promove a crença, não o conhecimento, relativo ao justo e ao injusto?
>
> Exato.
>
> Sendo assim, o orador não instrui os tribunais e as demais assembléias a respeito do justo e do injusto, mas apenas lhes desperta a crença nisso (454 e-455 a).

Assim, fica evidente, não apenas para o filósofo, mas também para o próprio *rétor*, que vai concordando com tudo isso, que a retórica do *orador* (*rétor*) não versa sobre questões relativas ao conhecimento do justo e do injusto, mas, antes, busca inculcar nos ouvintes a crença a respeito dessas coisas. Aqui é preciso notar que o filósofo, sobrepondo os níveis semânticos da palavra *orador* (*rétor*), começa a falar, como veremos em seguida, tanto da atividade de Górgias, o ensino da oratória, quanto da atividade política, ou seja, o uso que se faz do referido ensino[66]. Tentando, pelo segundo, desqualificar o primeiro. Vejamos.

Não sem uma boa dose de ironia, Sócrates começa a falar que seria por isto, então, a – pela retórica não tratar de *conhecimento* (*epistéme*) algum –, que os cidadãos, quando se reúnem para deliberar sobre questões, por exemplo, de saúde, construção ou segurança, não dão bola para os

66 "*Rhetor* continua ainda na época clássica a ser o nome para designar o estadista, que num regime democrático precisa sobretudo ser orador. A retórica de Górgias propõe-se formar retóricos neste sentido da palavra" (JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 650).

oradores, mas procuram, antes, os respectivos *experts* no assunto: o médico, o arquiteto, o general (Cf. 455 b-c).

Mas, ora, é claro que todo mundo sabe, inclusive o filósofo, que não é bem assim que se efetivam as coisas. É atrás dos conselhos dos políticos que os cidadãos vão. Temístocles e Péricles são nomeados por Górgias como exemplos de oradores capazes de influenciar as massas independentemente de haver, para o assunto em questão, uma *tékhne* apropriada para tanto ou não. Em relação aos interesses justos ou injustos do Estado (*pólis*) são sempre "os oradores que aconselham nesses assuntos, saindo sempre vencedora a sua maneira de pensar" (456 a). Pelo que o filósofo se diz realmente admirado. Do seu ponto de vista, é mesmo um *espanto* que a cidade seja regida por algo tão incerto quanto as crenças, que, conforme a situação, podem ser verdadeiras ou não, em vez de recorrer, na medida das necessidades, à *epistéme* de uma *tékhne* determinada, esta sim, sempre certa e verdadeira. Assim, de fato, o poder da retórica parece ser *extraordinário*, poder-se-ia mesmo dizer, *divino* (*daimónios*) (Cf. 456 a). E isso porque Sócrates ainda não sabe tudo sobre a retórica, porém Górgias está disposto a revelar. Ouçamo-lo.

"A retórica, por assim dizer, abrange o conjunto das artes, que ela mantém sob o seu domínio" (456 b). Se é assim como diz o leontino, a retórica seria uma espécie de *tékhne primeira*, sem a qual nenhuma das outras *tékhnas* efetivar-se-ia. Pois, se diante dos cidadãos em assembleia, na deliberação de um assunto específico, discursarem tanto o orador quanto o *tekhnikós* detentor da *epistéme* própria que abrange o setor de objetos do assunto a ser deliberado, é do lado do orador que, sem sombra de dúvidas, ficarão os cidadãos, "pois não há assunto sobre que ele não possa discorrer com maior força de persuasão diante do público do que qualquer artífice" (456 c). Realmente, assim, a retórica torna-se extremamente poderosa!

Quem fizer silêncio suficiente, embora não estando escrito no texto, talvez consiga escutar o que, muito provavelmente, Sócrates está pensando: *poderosa tanto quanto perigosa*. Górgias parece que ouviu, pois, logo

em seguida, expõe uma espécie de código de conduta, que isenta o *rétor* dos abusos do orador. Que se deva abusar do poder não faz parte dos seus ensinamentos, antes pelo contrário. Com suas próprias palavras, "a retórica precisa ser usada como os demais meios de *combate*; esses, quando aprendidos, não devem ser empregados contra todo mundo indistintamente" (456 d). Primeiramente, está confirmada por Górgias aquela primeira característica da retórica ressaltada ainda no começo do diálogo: a vocação para a *disputa* (*agonía*). Assim, da mesma maneira que não se pode culpar e perseguir o professor do hábil boxeador que, pervertendo o ensino recebido, esmurra seus pais, parentes ou amigos, da mesma maneira não se deve culpar e perseguir o *rétor* – assim como parece que Sócrates está fazendo com Górgias – pelo mau uso que os oradores por ventura façam da palavra. Pois os conhecimentos transmitidos pelos professores das técnicas de combate, incluindo aí a retórica, são "para serem usados com justiça contra inimigos e ofensores, e apenas em defesa própria, não para atacar" (456 e). Com o que até nós nos convencemos de que a retórica em si mesma não é má.

No entanto, ao que tudo indica, resistente, o filósofo não foi, assim, persuadido como nós. E, portanto, quer insistir na *conversação*. Fazendo, para tanto, um largo arrazoado que envolve os outros participantes do diálogo, de uma maneira tal que Górgias, diante dos seus amigos, não terá como fugir (Cf. 457 c-458 d). "Depois disto, Sócrates, fora vergonhoso não concordar contigo, visto haver eu mesmo me prontificado a responder a qualquer pergunta que me quisessem dirigir" (458 d). É assim que, todos na expectativa, a conversa vai prosseguir. Não deixemos de acompanhá-la de perto.

Instigado pelo filósofo, Górgias confirma a sua capacidade de tornar orador quem se dispuser a seguir os seus ensinamentos. Podendo, assim, o orador formado na *tékhne* do leontino, "convencer a multidão acerca de qualquer assunto, não por meio da instrução, mas por força da persuasão" (458 e). É por isso que, por exemplo, mesmo em questões de saúde "o

orador tem maior força convincente do que o médico" (459 a). Porém, não esqueçamos, diante da multidão aos ouvidos da *massa ignara*. Em relação aos *entendidos* em uma determinada área, como no exemplo da saúde, é claro que o orador não será mais persuasivo do que o médico. Justamente porque, diante do conhecimento dos especialistas, o ignorante é o orador. Donde a retórica surge, quase que injuriosamente, como uma *tékhne* de ignorantes apropriada para persuadir ignorantes. Pois, diante daqueles que sabem, é imperioso reconhecer que ela perde quase todo o seu poder (Cf. 459 a-b). No entanto, como de fato a retórica é *tékhne* que se aplica aos ignorantes, é por isso que o orador, ele próprio ignorante, "não terá necessidade de saber como as coisas são em si mesmas e bastará recorrer a algum artifício para parecer aos ignorantes que em tudo é mais entendido do que os sábios" (459 c). Porém, assim caracterizada pelo filósofo, a retórica, antes de tudo, parece ser algo ainda pior: a *tékhne* própria dos mal-intencionados.

É claro que Górgias ainda está em condições de defender a sua retórica e não vai deixar de fazê-lo. Para o *rétor*, bem diferente do que para o filósofo, não seria justamente esta a grande vantagem da sua *tékhne*? Pois, mesmo sem precisar aprender *tékhne* alguma, a não ser a retórica, o orador acaba podendo falar sobre todas as *tékhnas*, não ficando, assim, inferiorizado por ninguém diante das multidões, mesmo pelos que sabem (Cf. 459 c).

Se tal façanha é uma vantagem ou não, Sócrates prefere discutir mais tarde. No momento, reorganizando tudo o que ficou estabelecido a respeito da retórica até aqui, tirando as devidas consequências possíveis, o filósofo vai levando o nosso *rétor* praticamente a um beco sem saída. Pois, ou Górgias acaba admitindo, na frente de todos ali presentes, que a sua *tékhne*, capacitando o seu manipulador a passar "por homem de bem, ainda que o não seja" (459 e), no fundo é mesmo a *tékhne* injusta dos mal-intencionados, ou o leontino famoso, para fugir de tal imputação, terá que acabar se contradizendo. Com isso, sabemos, diante do filósofo, terá mesmo é que ficar calado. Mas sigamos de perto a estratégia de Sócrates.

Como já havia sido estabelecido antes[67], a retórica, a *tékhne* própria dos *oradores*, abarca, especificadamente, o horizonte dos *discursos políticos*; referindo-se, portanto, ao *justo* e ao *injusto*. Pelo que, forçosamente o orador "terá que conhecer o que é justo e o que é injusto" (460 a). Ora, se pensarmos que nenhum cidadão, por mais ignorante que seja, deseja de sã consciência o mal, quer para si mesmo quer para a sua cidade, será "forçoso que o orador seja justo e, como tal, queira praticar ações justas" (460 c). Pois a *justiça*, ao que tudo indica, é o *bem* maior da cidade, aquilo que a torna *bela*. Sendo assim, por conseguinte, o homem de Estado jamais "há de querer cometer alguma injustiça" (460 c). Desse modo, "jamais a retórica poderia ser algo injusto, pois todos os seus discursos tratam exclusivamente da justiça" (460 e). É claro que o *rétor* concorda com tudo isso.

No entanto, apesar de todo o seu poder, a retórica não parece possuir toda esta *força*, qual seja, a de tornar os homens justos, ou ainda, como ficará exposto na *contradição*, a de manter-se firme na linguagem[68], sem que as palavras, em *desacordo* umas com as outras, anulem o discurso. Pois, mesmo que não precisemos levar em conta a opinião que, não poucas vezes, a massa tem dos seus governantes, foi Górgias mesmo quem admitiu no transcorrer do diálogo, eximindo-se da culpa, "que o orador pode usar injustamente a retórica" (461 a). Para, por fim, voltar a dizer que para o orador é impossível "fazer uso indevido da retórica ou consentir em ser injusto" (461 b). Mas, ora, ou como prefere Sócrates, "pelo cão!" (461 b), assim, de um lado para o outro, onde é que vamos parar?

Quanto a nós que estamos lendo o diálogo, ainda é difícil saber, mas, pelo *texto*, a *conversação* entre o *rétor* e o filósofo para mesmo é por aqui. Górgias ainda vai dizer umas poucas palavras antes de permanecer calado

67 Cf. 454 b.

68 Notemos que o termo *contradição* é nosso e, pelo visto, também da maioria dos tradutores que seguimos. No entanto, se tomamos o termo *antilogía* como o equivalente grego que Platão poderia ter usado para dizer contradição – como mais tarde usará na *República* (454 a) – não é exatamente isso que está dito no texto. Pelo menos na passagem que estamos lendo (461 a), nosso filósofo fala em *desacordo* (*synáidein*) entre as palavras. Assim como, logo em seguida (461 c), onde também costuma-se traduzir por contradição, a palavra usada por Platão é *enantíon* (*oposição*).

na maior parte do ainda longo diálogo que vem pela frente. Sócrates ainda terá que se haver com Polo antes de escutar o que é que Cálicles tem a dizer-lhe. Vejamos então o que é que vem por aí.

SÓCRATES E POLO

Como vimos, Górgias, o grande mestre de oratória, famoso justamente por sua capacidade de usar a linguagem, diante de uma *contradição*, acaba tendo mesmo é que ficar calado. Com o que Platão vai mostrando que a retórica não apenas usa, mas também abusa da linguagem. Fazendo-nos compreender que, se a *conversação* deve ser filosófica, é preciso que as palavras entrem em *concordância* umas com as outras, para que o dito, tomando um rumo certo, aponte para um determinado sentido. Pois, agindo como Górgias, levando as palavras de um lado para o outro, sem rumo certo, elas acabam, colidindo umas com as outras, destruindo o que foi dito. O filósofo deixa à mostra a dificuldade na qual o *rétor* se meteu, como que soterrado pelos escombros de suas próprias palavras.

É justamente neste momento que, vendo a dificuldade do mestre, Polo intervém impetuosamente em seu socorro, acusando Sócrates de grosseria com o respeitado *rétor* que, por *decoro*, teria se deixado arrastar pela conversação do filósofo. Cujas perguntas insidiosas é que colocaram as palavras de Górgias em *oposição* (*enantíon*) umas com as outras (Cf. 461 b-c).

Polo, ao que tudo indica, não sendo tão recatado como o seu querido mestre, não temendo, assim, o julgamento dos outros, ansiando tomar a palavra desde o começo do diálogo (Cf. 448 a), na presunção de “saber tanto quanto Górgias” (462 a), sente-se preparado o suficiente para retificar a conversação. Sócrates exorta-o então a fazê-lo, “porém com uma condição” (461 d): desde que se mantenha no procedimento adequado à *conversação*: “ora perguntando, ora respondendo” (462 a). Abstendo-se, portanto, dos discursos prolixos, a *makrología* (Cf. 461 d), tão ao seu gosto.

Não é, contudo, sem protestar que Polo aceita a condição do filósofo, a tal da *conversação* (*diáleksis*). E, entre começar perguntando ou respondendo, prefere começar perguntando. Talvez, pensando que assim não seja arrastado pela lábia de Sócrates. Portanto, se aos olhos do filósofo, Górgias não conseguiu esclarecer adequadamente qual seria a especificidade da sua (*tékhne*), que o próprio filósofo esclareça, então, que espécie de *tékhne* a retórica é. Pois, ao que tudo indica, ele deve saber (Cf. 462 b).

Sócrates, seguindo a sua maneira própria de investigar, a *diáleksis*, não poderia ser mais direto: que espécie de *tékhne* é a retórica? Ora, para o filósofo, a retórica "não é *tékhne* de espécie alguma" (462 b). Mas, sim, uma espécie de *prática* (*empeiría*) capaz de produzir algum tipo de *agrado (kháritos)* e *prazer* (*hedoné*). Mas, então, segue perguntando Polo, se é capaz de proporcionar prazer aos homens, não seria, justamente por isso, "uma bela coisa a retórica?" (462 c). Ora, para fazer tal julgamento, ressalta Sócrates, não podemos ser tão apressados (Cf. 462 d). Mesmo que o filósofo tenha dito que a retórica é uma *prática produtora de agrado e prazer*, com isso, ainda não revelou a especificidade própria de tal prática – exigência da definição filosófica –, pois, como veremos, ela não é a única capaz de tal feito. Mas, para que seja revelada a especificidade própria da retórica, é preciso que Polo siga os passos da *conversação* filosófica. Coisa que, ao que tudo indica, o discípulo de Górgias não sabe fazer.

Contudo, o filósofo está disposto a ensinar o caminho, dizendo, inclusive, qual a pergunta que Polo deve fazer para que a conversação prossiga adequadamente. O discípulo de Górgias aceita fazê-la (Cf. 462 d). O diálogo prossegue, donde resulta que, assim como a retórica é uma prática produtora de prazer, o mesmo pode ser dito da culinária. Portanto, *culinária* e *retórica*, ainda que práticas distintas, "são partes da mesma atividade" (462 e). Atividade esta que, ao que parece, diferentemente de Polo, aos olhos de Sócrates "está longe de ser bela" (463 a). Por isso, assim como anteriormente Górgias teria ficado diante das perguntas de Sócrates, agora é o filósofo que sente certo *decoro* em dizer a *verdade* diante do

afamado *rétor*. Pois teme que, dizendo a verdade, possa parecer grosseiro, na medida em que a verdade pode implicar na ridicularização do *modo de levar a vida* (*epitédeuma*) de Górgias (Cf. 462 e). Porém, instigado em sua curiosidade, assim como nós, é o próprio Górgias que volta à cena, dirigindo-se a Sócrates, liberando-o para falar abertamente: "Fala sem receio de melindrar-me" (463 a).

Ora, como já sabemos, para o filósofo, a retórica é uma *empeiría*, não uma *tékhne*. Portanto, dizemos nós, não exige *conhecimento* (*epistéme*) algum. Mas apenas a prática de uma *ligeireza de espírito* – no Brasil talvez disséssemos uma certa *malandragem* –, além de uma predisposição natural para lidar com os homens que, para Sócrates, no seu conjunto, deve receber o nome de *bajulação* (Cf. 463 a-b). Atividade da qual tomam parte tanto a *retórica* quanto a já citada *culinária*. Assim também a *cosmética* e a *sofística*, como faz questão de afirmar o filósofo: "quatro práticas que se aplicam a quatro partes distintas" (463 b), oriundas da mesma atividade, a chamada *adulação* (*kolakeía*). Como podemos ver, não é à toa que Sócrates se mostrou receoso com a possibilidade de ofender o *rétor*.

Isto posto, antes que Polo volte com a única pergunta que, ao que parece, sabe fazer, Sócrates adverte-o: "Não lhe direi se acho bela ou feia a retórica antes de lhe haver respondido o que ela seja" (463 c). Como se vê, para o filósofo, apesar de já termos avançado em sua busca, ainda não foram cumpridas as exigências para uma *definição* adequada da *retórica* e, sem saber precisamente o que ela é, não podemos julgá-la adequadamente. Como diz Sócrates, "não seria legítimo" (463 c). A caminho da definição, no lugar onde paramos, se a retórica é uma parte da bajulação, adequado seria perguntar, agora, que parte da bajulação é a retórica (Cf. 463 c).

Contudo sabemos, e Sócrates ainda mais, das dificuldades que Polo tem para seguir os rumos da investigação filosófica. Por isso mesmo o filósofo indica ao seu interlocutor – como já havia feito anteriormente (Cf. 462 d) – qual a pergunta adequada para o presente momento da conversação. Suspeitando que Polo, assim como não compreende a sequência

correta das perguntas filosóficas, também não compreenda a resposta que pretende dar, Sócrates prossegue: Que parte da adulação a retórica é? "A retórica é simulacro de uma parte da política" (463 d). Aí está, parece que avançamos mais um pouquinho, pois é certo que a resposta do filósofo, para chegarmos a compreender de fato o que é que a retórica é, não encerra definitivamente a questão, exigindo, antes, a continuação da conversa (*diáleksis*). Todavia, confirmou-se a suspeita de Sócrates: o discípulo de Górgias ainda não compreendeu o caminho que a investigação filosófica deve seguir. Ou, talvez, no fundo, não lhe importe os rumos da filosofia, pois diante da resposta de Sócrates, mais uma vez – pela terceira – Polo quer mesmo é saber prontamente se afinal o filósofo considera a retórica bela ou feia, nada mais (Cf. 463 d).

Porém, dessa vez, parece que o filósofo perdeu aquela paciência toda demonstrada anteriormente. Quando chegava a praticamente soletrar para Polo qual a pergunta que ele deveria dirigir-lhe. O clima fica tenso. Quem, lendo o *Diálogo*, consegue ouvir a voz de Sócrates, percebe até que o filósofo, irritado, chega mesmo a elevar o tom da conversa, contrariado em ter que responder a pergunta de Polo antes de definir apropriadamente a retórica. E é assim que responde, com alguma rispidez, a pergunta de Polo pela beleza ou feiura da retórica: "Feia, pois chamo feio o mal" (463 d).

Neste momento (463 d), como que pedindo calma, Górgias intervém novamente. Afinal, o afamado *rétor* também não está entendendo as palavras de Sócrates que, finalmente, podem mesmo soar-lhe ofensivas. Mas o filósofo deixa claro que ainda não conseguiu, por conta dos atropelos de Polo, expressar o seu pensamento a respeito da retórica claramente. Por isso a dúvida de Górgias. Mas, então, sugere o *rétor* que Sócrates deixe de lado Polo e explique, de uma vez por todas, o que é que pensa que a retórica é (Cf. 463 d-e). Começando, evidentemente, pela última aproximação obtida na, um tanto quanto truncada, *conversação* com Polo: "a retórica é o simulacro de uma parte da política" (463 e).

Diante do que Sócrates, dirigindo-se ao *rétor*, imprime um novo rumo à investigação, incluindo aí, inclusive, uma mudança de método. Abandonando por um momento a *diáleksis* (conversação), o filósofo fará uma *epídeiksis* (exposição). Mas não nos adiantemos. Ouçamos todas as linhas do *Diálogo,* pois, ao que tudo indica, para que a *exposição filosófica* aconteça, é preciso, antes, que algumas premissas sejam aceitas, já que elas serão os fundamentos para a *demonstração* de Sócrates, a *exposição* quando *filosófica*. Vejamos, então, que premissas são essas.

Pressupondo que estamos falando, antes de tudo, de nós mesmos, *corpo* e *alma* são os nomes dados às duas realidades distintas que, existindo, determinam a constituição do homem. Sendo princípios distintos, deve haver, portanto, um estado saudável específico para cada um deles. Contudo, assim como há a saúde do corpo e a saúde da alma, há também, em contrapartida, não a *realidade*, mas a *aparência* de ambas; quer da saúde do corpo, quer da saúde da alma (Cf. 464 a-b). "É isso mesmo" (464 b). Essas são as ditas premissas colocadas por Sócrates e aceitas por Górgias, pelas quais começa a exposição do filósofo.

Ora, havendo para cada setor de objetos uma *tékhne* específica, deve haver, portanto, uma *tékhne* adequada para a *solicitude* (*therapeía*) do *corpo*, bem como outra, apropriada para o *cuidado* (*therapeía*) da *alma*. Para a alma há a *política*, subdividida em *legislação* e *justiça*. Para o corpo temos a *ginástica* e a *medicina*. Ainda que haja uma correspondência entre estas quatro *tékhnas*, visto que, ao fim, todas se referem ao mesmo, o estado ótimo (*béltistos*) do homem, elas não se deixam confundir, porque cada qual possui a sua especificidade própria (Cf. 464 b-c). Por isso são *tékhnas*. Levando isso em consideração, percebendo a oportunidade, a *bajulação* imiscuiu-se em cada uma delas, fingindo passar pela *tékhne* na qual se intrometeu e, o que é pior, à sua maneira, sem se preocupar "com o melhor para o homem, mas, valendo-se do prazer como de isca para a ignorância, produzindo engano até o ponto de parecer digna de grande valor" (464 d), *como se* fosse uma *tékhne*. Foi assim que, na terapia do

corpo, a *culinária* se infiltrou na *medicina*[69] e a *cosmética* na *ginástica*[70]. Já na terapia da alma, foi a *sofística* que se infiltrou na *legislação*, assim como a *retórica* na *justiça*. Evidentemente que, para o homem iludido, com todos os prejuízos advindos daí. Por isso, para o filósofo, culinária, cosmética, sofística e retórica, não podem ser *técnicas* de modo algum, pois visam apenas o prazer, não o que de fato é melhor para o homem (*béltistos*) (Cf. 465 a). Sendo, antes, como foi dito, modos próprios da *bajulação*. Aqui, muito provavelmente ainda receando melindrar Górgias, Sócrates faz questão de deixar explicitamente claro que está se dirigindo a Polo. Ao que parece, aos olhos do filósofo, é o jovem aprendiz de *rétor* (*político*) que não passa de um bajulador, assim como seriam bajuladores – parece estar implícito nesta crítica a Polo – a grande maioria dos políticos de então. Mas voltemos à questão da *tékhne.*

Pelo que foi exposto até aqui pelo filósofo, do conceito de *tékhne*, já podemos perceber algumas das suas características determinantes: toda *tékhne* está comprometida com a *excelência* (*béltistos*) humana, buscando, assim, otimizar as nossas possibilidades. Para tanto, sendo múltiplas as nossas possibilidades, cada *tékhne* abrange, delimitando, o setor de objetos apropriado para cada possibilidade específica[71]. Mas não é só isso. Na continuidade da sua *epídeiksis*, mesmo que negativamente em oposição à bajulação, Sócrates acaba delimitando ainda mais claramente aquilo que deve circunscrever o conceito de *tékhne* por definição. Momento crucial para a filosofia, ouçamos o próprio filósofo, para quem, aquilo que não é

69 "Foi assim que a culinária se introduziu na medicina, fingindo conhecer os alimentos mais convenientes para o corpo, de maneira que, se o médico e o cozinheiro tivessem que entrar em um concurso em que crianças ou homens tão insensatos quanto crianças julgassem sobre quem mais entende da excelência ou da nocividade dos alimentos, o médico morreria de fome" (464 d-e).

70 "Na medicina, como disse, insinuou-se a bajulação culinária; na ginástica, seguindo o mesmo processo, a cosmética, que é prejudicial, falsa, ignóbil e indecorosa, que, por meio das formas, das cores, dos esmaltes e da indumentária, de tal modo seduz os homens que, andando sempre estes no encalço da beleza estranha, descuidam da que lhes é própria e que só se obtém por meio da ginástica" (465 b).

71 "Platão, em todos os lugares, assume um princípio que encontramos no Íon: que uma arte ou uma ciência deve ser definida em referência ao seu objeto. Para cada objeto existe apenas e tão somente uma *techne* (KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of aliterary form*. Cambridge University Press, 1996, p. 129).

tékhne, como a retórica não é, ainda que possa parecer com uma, “não passa de uma empiria, porque não tem nenhum fundamento para oferecer as coisas que oferece, pois não sabe qual a natureza nem a causa delas” (465 a). Por conclusão, para o filósofo, cada uma das *pseudo técnicas* nomeadas, no fundo, são apenas *atividades não delimitadas pelo logos* (álogon prágma), portanto, carecentes de valor[72].

Agora, tendo distinguido claramente aquilo que é uma *tékhne*, daquilo que *tékhne* não é, indicando, inclusive, o valor de ambas, Sócrates sente-se preparado para, usando a “linguagem dos geômetras” (465 b), ser compreendido por Polo. Com isso, não esqueçamos, além de prosseguir com a questão investigada, vai demarcando conjuntamente as diferenças entre os procedimentos retóricos e os filosóficos. A *epídeiksis*, quando filosófica, delimitada pelo *lógos*, diferentemente do *show* propiciado pela *grandiloquência* (*makrología*) dos retores, é antes uma *demonstração*, tal qual os procedimentos geométricos.

Para o filósofo, “a cosmética está para a ginástica como a culinária está para a medicina, ou melhor: a cosmética está para a ginástica assim como a sofística está para a legislação, e a culinária está para a medicina como a retórica está para a justiça” (465 c).

No entanto, sabemos que tais distinções geométricas, conduzidas pelo *lógos*, são operações próprias da *psykhé* (*alma*). Portanto, aqueles que só cultivam as exigências do *corpo* (*sôma*), em vez de submetê-las ao governo da alma, visando unicamente o prazer, nem chegam a compreender tais distinções (Cf. 465 c-d). É por isso que “sofistas e oradores políticos se misturam e passam a ocupar-se com as mesmas coisas, sem que eles

72 “Nesta passagem, Platão resume concisamente os resultados de toda a sua análise do conceito da *techne*. Não há nenhum ἄλογον πρᾶγμα que mereça ser chamado *techne*. Nesta definição dos traços fundamentais que determinam a estrutura de uma *techne*, é importante não perder de vista que toda a *techne* tende para o melhor; por conseguinte, indica a sua relação em ordem a um valor e, em última instância, ao mais alto de todos os valores. Serve para a realização do valor supremo no campo da realidade sobre a qual incidem as suas atividades. O modelo que Platão apresenta nesta análise da essência de uma verdadeira *techne* é a Medicina. Dela parte o conceito da terapêutica ou ‘cuidado’ da alma e do corpo, a imagem de apontar ao alvo (στοχάζεσθαι) do melhor, e ainda as suas denominações como bem-estar ou constituição adequada (εὐεξία)” (JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 656).

próprios saibam qual seja, ao certo, seu fim, e muito menos os homens" (465 c). Pelo que nos diz o filósofo, sem o domínio da alma sobre o corpo, o que reina mesmo é uma total confusão (Cf. 465 d). Mas, assim, será que Polo compreenderá a definição de retórica – com suas implicações – que Sócrates propõe ao final da sua *epídeiksis*? Para o filósofo, a retórica "é o correspondente para a alma do que a cozinha é para o corpo" (465 d). Então, seguindo o *lógos* do que está *exposto*, poder-se-ia pensar conjuntamente que a filosofia é o correspondente para a alma do que a medicina é para o corpo. Poder-se-ia até mesmo dizer que a filosofia é a medicina da alma[73].

Polo não chegará a tanto. Pelo contrário, ao final da *exposição*, instigado por Sócrates a pronunciar-se a respeito das conclusões alcançadas por sua *epídeiksis*, o discípulo de Górgias deixa bem claro que não consegue avançar nas *distinções filosóficas*, apreendendo, apenas, o mais geral genericamente, sem compreender, portanto, as especificidades do *lógos* filosófico[74]. Mas, então, se de nada parece ter valido a *exposição filosófica* para que avancemos na determinação daquilo que é a retórica, é preciso voltar novamente para a *conversação* (*diáleksis*). Ao que tudo indica, deixando Polo falar, o mais provável é que ele mesmo acabe expondo as disposições da habilidade retórica, podendo mostrar-nos, assim, claramente, aquilo que no fundo a retórica é. Sócrates, mais do que ninguém, parece saber que é pela boca que o peixe morre. Vejamos então o que acontece.

Pelo visto, para Polo, dizer que a retórica é uma espécie de *bajulação*, como diz o filósofo, não condiz com os fatos. Pois, estando baseada sobre

---

73 "Ainda que não tivesse chegado até nós nada da antiga literatura médica dos Gregos, seriam suficientes os juízos laudatórios de Platão sobre os médicos e a sua arte, para concluirmos que o final do séc. V e o VI a. C. representaram na história da profissão médica um momento culminante do seu contributo social e espiritual. O médico aparece aqui como representante de uma cultura especial do mais alto grau metodológico e é, ao mesmo tempo, pela projeção do saber num fim ético de caráter prático, a personificação de uma ética profissional exemplar, a qual por isso é constantemente invocada para inspirar confiança na fecundidade criadora do saber teórico para a edificação da vida humana. Pode-se afirmar sem exagero que sem o modelo da Medicina seria inconcebível a ciência ética de Sócrates, a qual ocupa o lugar central nos diálogos de Platão" (JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1001).

74 "*Polo* – Como assim? Achas que a retórica seja bajulação? *Sócrates* – Uma parte da bajulação, foi o que eu disse. Com essa idade, Polo, já estás esquecido? Como ficarás depois de velho?" (466 a).

um "relacionamento vergonhoso"[75] – como diria um discípulo de Platão[76] – sendo, portanto, feia, evidentemente que os bajuladores não gozam de nenhuma consideração nas cidades. O que não acontece, evidentemente, com os bons *oradores-políticos,* mas, sim, o oposto, exercendo enorme *poder de influência* na vida de todos, os políticos gozam da mais alta consideração, podendo ser, por isso, até bajulados. Mas não bajuladores, como Sócrates faz questão de dizer (Cf. 466 a-b).

O filósofo, contudo, parece ver o mundo de uma maneira oposta à usual. Pelo que nos diz, não julga que os citadinos tenham de fato muita consideração com os políticos[77]. Nem que o poder exercido pelos retores seja um *bem* (*agathón*) para eles próprios, muito menos para a cidade. Portanto, se o *poder* deve estar atrelado ao *bem*, exercendo-o da maneira como o exercem, aos olhos de Sócrates, "os políticos-oradores são os cidadãos menos poderosos" (466 b).

"Como assim?" (466 b). Ouvimos um Polo aturdido pelo que parece, aos seus olhos, ser um disparate. Então, surpreendido pelo inusitado das declarações do filósofo, como que baixando a guarda, o discípulo de Górgias acaba revelando a sua concepção do poder. Ainda que não a aceite explicitamente como sua, para Polo é evidente que os retores são os homens mais poderosos da cidade – é visando ser um desses homens que se tornou discípulo de Górgias. Afinal, "não podem matar, como os tiranos, a seu bel-prazer, não confiscam os bens alheios e não expulsam das cidades quem eles querem?" (466 c). Como se vê, ao que tudo indica, para Polo o poder incondicional é sempre incondicionalmente um bem. Já para o filósofo, como veremos, diferentemente, é *o bem* (*tò agathón*) que deve condicionar o *poder* (*dynasthai*).

75 TEOFRASTO. *Os Caracteres*. Tradução e comentários de Daise Malhadas e Haiganuch Sarian. São Paulo: F. P. U., 1978, p. 37.

76 "Teofrasto, natural de Ereso, filho de Melanto, lavador de panos. Foi primeiramente, em sua pátria, discípulo de Leucipo, seu conterrâneo; depois foi discípulo de Platão e, finalmente, passou a ser discípulo de Aristóteles" (DIÓGENES LAÉRCIO, V).

77 Talvez, no fundo, tenham é medo, pensamos nós.

Mas antes de prosseguirmos com a nossa leitura, façamos uma pequena pausa para que, ainda que surpresos, não fiquemos aturdidos, deixando escapar o que foi dito. Não deixemos de notar aqui que Platão, pela boca de Polo, equipara a *democracia*, o regime próprio para a atuação do *rétor* (*orador-político*), com a *tirania*. Para o filósofo, tanto o tirano quanto o político-democrático governam tendo em vista os seus interesses particulares, ao bel-prazer de cada um, por isso não governam *bem*. Voltemos então ao diálogo; ouçamo-lo com mais atenção ainda, pois, ao que tudo indica, as próximas declarações de Sócrates serão ainda mais surpreendentes. Para Polo, "perniciosas e arrogantes" (467 b).

Na continuidade da conversação, Sócrates segue afirmando categoricamente que tanto os retores quanto os tiranos "são os que menos podem nas cidades" (466 e). No entanto, agora justifica, pois "ainda que façam o que lhes parece ser o melhor, não fazem o que querem" (466 e). Polo – e talvez muitos de nós, ao que tudo indica – não compreende satisfatoriamente a justificativa do filósofo. Para o aluno de Górgias, que alguém possa sempre fazer apenas aquilo que lhe pareça ser o melhor é justamente o indício do seu enorme poder. E se o poder é um *bem* para quem o possui, aquele que pode fazer o que lhe der na veneta, conforme lhe *pareça* ser o melhor, possui o *bem* maior, pois, assim, tudo pode. Mas isso é o que pensa Polo, não Sócrates, que argumenta: "E achas que seja um bem para uma pessoa privada de razão fazer o que lhe pareça ser o melhor? Julgas que isso é ter um grande poder?" (466 e).

Pelo que se vê, o filósofo introduz um novo elemento ao diálogo, redirecionando, assim, a *diáleksis*: o estar *privado da faculdade de pensar*. Ora, aquele que não pensa, que age sem *reflexão* (*noûs*) – como dizem as traduções, *sem razão* –, não tendo controle nem sobre si mesmo, como que louco, não *pode bem* governar a cidade. Polo não tem como não concordar com o filósofo. Assim, Sócrates consegue relacionar, atrelando, *noûs*, *dynasthai* e *agathón*. *Capacidade de compreensão do mundo*, *poder* e *bem*. Portanto, se o poder é um bem, aqueles que o exercem nas cidades, quer

sejam retóricos quer sejam tiranos, sendo homens sensatos, devem ter em vista a *inteligência* (*noûs*) dos seus atos, sem a qual o exercício do poder perde o foco do bem. Mas é justamente disso que o filósofo desconfia: que os políticos-oradores, assim como os tiranos, sejam de fato homens sensatos (Cf. 466 e-467 a).

Na sequência do diálogo Sócrates tenta estabelecer com Polo, que mostra ainda não ter compreendido, a distinção entre fazer o que se quer e fazer o que parece ser o melhor. Com isso poderá introduzir a questão da *finalidade do poder*. Dito como pergunta: o que é que deve ter em vista o governo das cidades? Mas não nos adiantemos, sigamos a conversação.

O filósofo quer estabelecer, com suas palavras, que: "quem faz alguma coisa visando a determinado fim, não quer aquilo que faz, mas o fim que tinha em vista, quando fez o que fez" (467 d). Os exemplos são claros: ninguém toma um remédio pelo amargor do remédio, mas, antes, submete-se aos rigores da medicina *tendo em vista* recobrar a saúde. Assim como os negociantes, que são capazes de deixar o bem-estar dos seus lares para empreender viagens marítimas cheias de perigos, não exatamente porque *querem* navegar, mas com o fito de enriquecer. É tendo um bem como finalidade que ambos, quer o paciente médico, quer o negociante navegador, agem da maneira como agem. Um buscando a saúde, o outro buscando a riqueza. *Saúde* (*hygíeia*) e *riqueza* (*ploûtos*) – e Sócrates aproveita para colocar a *sabedoria* (*sofía*) na mesma situação – são em si mesmas cada qual um bem. Assim como os seus opostos são, cada qual, propriamente um mal (*kakón*). Polo vai concordando com tudo isso. Sócrates prossegue (Cf. 467c-467e).

No entanto, existem também coisas que, diferentemente da saúde, da riqueza e da sabedoria, não são por si mesmas consideradas nem boas nem más, mas sim *intermediárias* (*metaksy*), ou seja, entre as possibilidades do bem e do mal, conforme *participem* de um ou de outro. Sócrates dá como exemplo dois tipos de coisas intermediárias, que não são em si mesmas nem boas, nem más: 1) ações que os homens praticam, como

sentar, andar, correr e navegar, e 2) os seres inanimados, como a pedra e a madeira. Perguntado, Polo também julga que seja assim (Cf. 467 e-468 a).

Retendo o exemplo das ações humanas, o filósofo segue na conversação afirmando que é sempre em vista do bem que as ditas ações intermediárias são praticadas. Mesmo quando contrárias, ainda que praticadas pelo mesmo sujeito, não deixam nunca de avistar o bem. Afinal de contas, não é em vista do *bem* que andamos, julgando que assim é melhor? E quando paramos? Também não paramos pelo mesmo motivo, ou seja, almejando o *bem*? (Cf. 468 b). O discípulo de Górgias segue concordando. E agora, já que estão todos concordes, em vez de citar apenas mais um exemplo, Sócrates traz à baila a própria questão que estava sendo discutida anteriormente. Se é assim como ficou estabelecido, se de fato "só queremos o bem" (468 c) quando agimos, mesmo quando alguém na cidade, mormente os seus governantes, quer tirano ou *rétor*, mata, expulsa ou confisca os pertences de um cidadão, age dessa maneira tendo em vista o bem. Afinal de contas, "não queremos o que não é nem bom nem mau; como também não queremos o que é mal" (468 c). Repetindo: é sempre em vista do bem-querido que praticamos as nossas ações.

Então, segue argumentando o filósofo, se é realmente assim, por que será que os governantes, não poucas vezes, mesmo fazendo o que lhes apraz, acabam eles próprios prejudicados?[78] Pelo que ficou estabelecido,

---

78 E isso para não falar das cidades, pensamos nós, que sofrem com as suas ações. Não esqueçamos que "a Atenas onde Platão faz viver Sócrates, onde o faz reviver para nós, é já a Atenas que o próprio Platão, ele só, e não já Sócrates pôde conhecer. Era já o teatro de lutas e de conflitos mais ásperos e mais dramáticos do que aqueles de que fora testemunha o contemporâneo de Péricles e de Fídias" (MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *Platão e a Lenda Socrática. A idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 253). "Platão cresceu no tempo da Guerra do Peloponeso, portanto um período de constantes batalhas, em que Atenas tentava afirmar-se sempre com menos sorte diante de Esparta e seus aliados. Em relação ao período de Péricles, anterior ao seu, quando a democracia ateniense dispunha da mais importante frota marítima do Mediterrâneo, e vivia um florescimento econômico e cultural brilhante, ao mesmo tempo com estabilidade interior pela posição dominante de Péricles, aquela não foi apenas uma fase de derrocada militar e econômica, mas de progressiva decadência dos valores éticos e políticos. De modo geral, guerras eram então facilmente uma questão de tudo ou nada, pois derrota podia significar escravidão, em parte até assassinato dos cidadãos. E também os conflitos políticos internos, aumentados por crises externas, podiam ter rapidamente conseqüências perigosas, com perda de fortuna, exílio, até perda da vida, numa Atenas politicamente muito vacilante, com seus procedimentos (que não se podem comparar à democracia atual) de exercício democrático direto do poder em reuniões do povo e tribunais populares" (SZAIF, Jan. Platão:

se queremos sempre o bem, aquele que agindo, por fim aufere um mal, evidentemente, não pode ter querido o mal que lhe adveio. Para Sócrates o que acontece com tal pessoa é que ela, no fundo, *não tem poder para fazer o que quer*. O que equivale a dizer: *não pode fazer o bem*. Mesmo fazendo apenas o que lhe apetece ou seguindo o que o filósofo já abriu para o pensamento, dito de outro modo, é justamente por fazer sempre apenas aquilo que lhe apraz que uma tal pessoa não pode alcançar o bem (Cf. 468 d).

Entretanto, não nos afastemos de Polo que, talvez, não consiga perceber todas as consequências da fala de Sócrates. Contudo, uma coisa ele não pôde deixar de perceber: a sua concepção de *poder* foi profundamente abalada na *conversação*. E o que é pior para este nosso *rétor*, com a sua própria anuência. Ensejando, desta maneira, a conclusão do filósofo: se o poder é sempre um bem para aquele que o possui, os poderosos não poderiam, como não poucas vezes acontece, efetivar o que é um mal. Mas se não podem atingir o bem, aquilo que os governantes podem é muito pouco ou quase nada. Finalmente, tais governantes não têm de fato um grande poder (Cf. 468 e) como Polo julgava.

No entanto, o discípulo de Górgias, talvez querendo ele próprio mostrar o seu poderio, não se dá por vencido, insistindo em defender a sua concepção de poder. Concepção que o tom da sua voz insinua ser a concepção dominante nas praças de Atenas. Por isso a irritação com o filósofo que, muito estranho, falando as coisas que fala, parece até meio arrogante, julgando ser diferente dos demais cidadãos. Daqui para frente, para escândalo de todos os presentes, Sócrates vai aprofundar ainda mais tal diferença, adiantando-nos um pouco, entre o senso comum da maioria e o sentido filosófico da vida. Mas, novamente, não nos apressemos. Ouçamos primeiro Polo que, meio irritado, vai perdendo o pundonor, deixando-nos ver o que de fato pensam os seus: "Como se tu também, Sócrates, não preferisses fazer na cidade o que bem te parecesse a não poder fazê-lo,

---

Espectro da filosofia. In: *Coleção História da Filosofia. Filósofos da Antigüidade* – I. São Leopoldo: UNISINOS, 2003, p. 168).

e não tivesse inveja de quem vês matar alguém, ou privá-lo de seus bens, ou pô-lo a ferros" (468 e).

Mas o filósofo, de fato, não pensa dessa maneira. Pelo que nos diz na sequência do texto, matar, desapropriar ou prender alguém não são nunca ações dignas de inveja, mesmo quando necessárias para a manutenção das cidades; ou, por isso mesmo, por não poucas vezes serem necessárias para a manutenção das cidades, o que importa saber, antes de tudo, é se quando tais ações são cometidas elas são cometidas justamente (*dikaíos*) ou não (*adíkos*). Para o filósofo, em oposição ao pensamento de Polo, se aquele que mata ou condena alguém à morte justamente – como que cumprindo um dever, diríamos nós – já não é digno de inveja, quanto mais aquele que pratica tais ações injustamente; além de, obviamente, também não ser digno de inveja, será, antes de qualquer coisa, digno de compaixão (ele e nós), visto que, no fundo, é um infeliz (*áthlios*). Mais infeliz do que aquele que foi condenado injustamente à morte (Cf. 469 a-b). O caso é que, para Sócrates, em definitivo, "o maior mal é cometer injustiça" (469 b). O que está, reforçando o que dissemos, claramente em oposição ao pensamento de Polo, para quem sofrer injustiça seria o grande mal (Cf. 469 b). Na sequência o filósofo demarca ainda mais suas diferenças quando, instigado pelo seu intrigado interlocutor, diz que, nem uma coisa nem outra, mas se fosse obrigado a optar, preferiria sofrer injustiça em vez de praticá-la (Cf. 469 c). Diante disso, Polo vem com a pergunta que, entre outras coisas, pode mostrar-nos claramente toda a sua ambição: quer saber se Sócrates não aceitaria "exercer a tirania" (469 c). Ora, por tudo aquilo que o filósofo já disse no transcorrer do diálogo, se para ambos os dialogantes ser tirano continua sendo "o poder de fazer alguém o que quiser na cidade: matar, exilar e agir a seu bel-prazer" (469 c), é claro que a resposta de Sócrates vai ser não.

Pois bem, lembram que para Polo o agora definido *poder tirânico* seria o maior dos bens? (Cf. 466 c). Aliás, ao que parece, não deixou de ser. Sabemos, porém, que nosso personagem é um *rétor* que, pelo mestre que

tem, cuida muito bem da sua formação política. Pelo que se depreende que muito valoriza as *armas* necessárias para o exercício do poder nas *democracias-retóricas* de então. Ora, também sabemos que o *político-orador* (*rétor*) é uma figura típica das tais democracias, não das tiranias. Como se vê, como já havia feito antes (Cf. 466 c), Platão equipara novamente a tirania com a democracia. Para o filósofo, ao que tudo indica, como forma de governo, a *democracia-retórica* é uma espécie de continuidade da tirania. Portanto, se o filósofo diz *não* para a tirania, logicamente que, usando as palavras de Magalhães-Vilhena, diz o mesmo para a "ditadura do partido democrático"[79] da Atenas de então[80].

Na sequência do *Diálogo* acabamos compreendendo por que é que Polo, ainda que invejando como quem almeja o poder absoluto de um tirano, em vez de montar um exército, foi comprar as *armas* de Górgias. Conjuntura da época, Polo parece admitir que o invejado poder absoluto já não é mais tão viável naquela parte do mundo nos tempos de então, aos quais é preciso adaptar-se. Para o dado momento, a *democracia-retórica* seria esta espécie de adaptação. Ao que tudo indica, àquela altura, a maioria dos cidadãos já não admitiria mais, de modo algum, ser governado por um tirano, pois, ao que parece, naquele momento, todos queriam ter o direito de sê-lo. Sendo assim, se alguém tentasse usurpar o poder absolutamente para si, se é que alguém naquele momento teria condições econômicas para tanto, seria certamente punido pelos demais (Cf. 469 d-470 a).

Como podemos ver, Polo, o político, almejando o poder, quanto mais melhor, não pensa que o poder incondicional possa ser um mal. Antes pelo contrário, segue confirmando a sua mentalidade, considerando-o um bem: "tem grande poder quem faz o que quer e disso aufere vantagens" (470 a).

---

79 MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *Platão e a Lenda Socrática. A idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 241.

80 Pelo que Platão teria buscado na filosofia – incluindo aí o ensino acadêmico – uma nova maneira de *ação* política. Para uma discussão mais detalhada da ação política platônica, tendo em vista principalmente, justamente o Diálogo que estamos lendo, ver o capítulo VI – Filosofia e Política: O Górgias – do citado Magalhães--Vilhena.

Portanto, assim, *mal* não é fazer tudo o que se quer, mas, sim, ser *punido* por tudo aquilo que se fez na vazão de todos os impulsos. Para Polo, realizá-los todos, sem restrições punitivas, é sempre efetivamente o bem maior.

Sócrates, de maneira oposta, sabemos, não pensa como o seu presente interlocutor. Tentando retomar os rumos da conversação, avançando, visto que, como pudemos ver, Polo resiste, o filósofo, também mostrando a sua resistência, traz novamente a questão da *justiça* para ser considerada em relação aos atos, restabelecendo o que já havia há pouco afirmado (Cf. 469 a): as ações, mesmo aquelas que não são invejáveis, como matar, prender e expropriar, quando praticadas com justiça, são sempre um *bem*. Caso contrário, quando injustas, são necessariamente um *mal* (Cf. 470 b-c), tornando infeliz aquele que as pratica.

Para Polo, as afirmações do filósofo soam como um grande contrassenso. Tão nitidamente contra o senso comum da maioria que até uma criança seria capaz de refutá-las. Para tanto, aos olhos do nosso *rétor*, basta enxergar o presente, coalhado de exemplos de que "muitos homens injustos são felizes" (470 d). Sintomático, o Rei da Pérsia e o da Macedônia são os citados. Como se vê, Polo, o democrata, sempre confirma o seu modelo de felicidade suprema: o supremo poder, tal qual o possuíam os déspotas provenientes das monarquias não gregas citadas. Nosso *político-orador* apega-se ao caso específico de um deles, Arquelau, o então Rei da Macedônia que, mesmo sem direito ao trono hereditário, ardiloso, teve a capacidade de cometer as maiores atrocidades, inclusive com os seus próprios familiares, assassinando tio, primo e irmão. Saindo assim da condição que por nascença lhe seria justa, a de escravo, para assumir o poder maior do que, agora, é o seu Estado, impondo sobranceiramente a sua vontade[81]. Aos olhos de Polo, um homem desses, que tudo pode, não

81 "A monarquia macedônia era uma monarquia hereditária, militar e pessoal. Era um regime onde o *Estado* se confundia com a pessoa do rei" (LAFER, Celso. Medida e desmedida: reflexões sobre as relações externas da Pólis e sobre o conflito Demóstenes e Felipe. In: *A Democracia Grega*. Hélio Jaguaribe (Organizador). Brasília: Universidade de Brasília, 1981, p. 87).

tem como não ser feliz no mais alto grau. Aliás, não apenas aos seus olhos, mas, pelo que continua dizendo, essa é a visão geral da maioria, contra a qual Sócrates não teria como objetar. Pois ainda que o filósofo afirme que não pensa como a maioria pensa, Polo – muito provavelmente pelo inusitado das proposições filosóficas – não consegue acreditar em Sócrates, chegando a afirmar que, fale o que falar, não importa, no íntimo o filho da parteira pensa como todo mundo pensa (Cf. 470 c-471 e), querendo colocar, assim, evidentemente, um ponto final na *conversação* (*diáleksis*).

Contudo, sabemos que o filósofo não está se fazendo. Ele realmente pensa de uma maneira, ao que tudo indica, escandalosamente outra. Por isso, em relação aos exemplos de Polo, já que não pensa como a maioria, não podendo subscrever a opinião das massas, não pode saber se o Grande Rei ou Arquelau são felizes ou não. Afinal de contas, nunca *conviveu* com nenhum dos dois, não sabendo, portanto, qual a *formação* (*paideía*) que possuem, fundamentalmente no que diz respeito à *justiça* (*dikaiosyne*). Como se vê, para Sócrates, a *felicidade* (*eudaimonía*) passa, necessariamente, por uma justa *educação formadora* (*paideía*). É por isso que, dando crédito ao que Polo nos disse sobre Arquelau, ainda que no trono, o rei da Macedônia, *deformadamente* injusto, não pode ser um homem feliz (Cf. 470 e-471 d)[82].

Mas, então, o que se passa? Como é que pensamentos tão opostos relacionados ao mesmo assunto em questão podem surgir? Ora, para o filósofo, pelo que nos diz, tudo depende do *caminho* que o pensamento perfaz. Dessa maneira, Platão recoloca a questão das distinções entre o *método filosófico* e o *método retórico*, que vem sendo trabalhada no *Górgias*. Caminhos opostos conduzem a destinos opostos. O caminho da filosofia,

82 "Não é por mero capricho que neste deslindar de duas concepções do mundo diametralmente opostas se enfrentam com tanta nitidez os conceitos de poder e de *paidéia*. Embora estes conceitos não tenham, aparentemente, quaisquer relações um com o outro, eles representam para Platão, como revela precisamente esta passagem, duas concepções antagônicas da felicidade humana, que é o mesmo que dizer da natureza humana. Temos de optar entre a filosofia do poder e a filosofia da educação. É esta uma passagem muito indicada para a propósito dela explicar o que Platão entende por *paidéia*" (JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 659 - 660).

desde Parmênides, sabemos, é o caminho da *verdade* (*alétheia*)[83]. Platão é, obviamente, um seguidor desse caminho, para o qual os "procedimentos retóricos" (471 e) são completamente desapropriados, pois, para o filósofo, a questão da *verdade* não se decide como nos tribunais, através da soma dos votos das testemunhas arroladas no caso. No mais das vezes, elas próprias, interessadas no caso, não comprometidas com a verdade. Como se vê, para Platão, a verdade não é uma questão de consenso, ainda que, diante dela, todos fiquem consensualmente dispostos (Cf. 471 e-472 c).

Mas, como foi dito, caminhos opostos conduzem a destinos opostos. Desse modo, percebemos que é o nosso próprio destino que está em jogo quando filosofamos. Se *verdadeiramente feliz* ou não, tudo depende do caminho que vamos perfazer nesta vida. No caso do nosso diálogo, é claro que Sócrates recusa peremptoriamente o caminho de Górgias, seguindo, antes, aquele indicado por Parmênides. Sendo que, para Platão, a *diáleksis* (*conversação*) é que é o passo certo para percorrer tal caminho, não a *retoriké* (*retórica*) (Cf. 472 c-d), para o qual, portanto, é preciso voltar. Seguindo, então, atentamente, os passos do filósofo, vejamos, na sequência do diálogo, aonde é que eles podem nos levar.

As posições antagônicas estão claramente colocadas. Para Polo não há incompatibilidade entre injustiça e felicidade. Antes pelo contrário, pelo que nos deu a entender até aqui, parece até que, nesta vida, sem que se cometa uma boa dose de injustiças é até mesmo difícil tornar-se um homem feliz. Para Sócrates, diferentemente, é *impossível* (*adynatos*) que um homem mau, sendo injusto, conquiste um dia a felicidade. Demarcadas as diferenças, o filósofo segue perguntando, demarcando outras diferenças mais. Para o seu interlocutor, cada vez mais absurdas. Mas não nos apressemos, vejamos como o próprio filósofo recoloca a *conversação* em marcha, lançando uma hipótese.

83 Cf. PARMÊNIDES, fragmentos 1, 2, 6, 7, 8.

Ora, delimitado, isto todos nós já sabemos: Polo pensa que aquele que comete injustiças pode ser feliz. Na verdade, chega até a insinuar que, sem cometer injustiças, dificilmente alguém conseguirá ser feliz plenamente. Pois bem, mas, então, eis a pergunta de Sócrates: será que aquele que pratica injustiças continuará sendo "feliz se receber a justiça e o castigo" (472 d) adequados às atitudes praticadas? Para Polo, é claro que não, "pois nesse caso seria infeliz ao máximo" (472 d), sendo feliz apenas no caso oposto, se as ações praticadas nunca forem punidas.

No entanto, a distinção entre o pensamento de Polo e o pensamento de Sócrates será ampliada ainda mais pelo filósofo. Aos olhos do discípulo de Górgias, às raias do absurdo, pois, além de afirmar que o homem injusto é sempre infeliz, quer quando condenado pelos seus atos, quer quando não, Sócrates ainda acrescenta: "e mais infeliz será, ainda, se não for punido, porém algum tanto menos se for castigado" (472 e). Polo realmente parece que não consegue entender a mentalidade do filósofo, cujas afirmações soam-lhe tão disparatadas que, solicitado, não consegue nem refutá-las. Para a sua mentalidade, o contrassenso de Sócrates é tanto que, ao que tudo indica, quando posto, evidencia imediatamente o seu absurdo, pelo qual o pensamento do filósofo seria refutado por si mesmo. Mas Sócrates, sabemos, com as proposições que estabelece, quer justamente refutar a mentalidade de Polo que, para refutar as proposições do filósofo, teria que lhe contrapor outras proposições. O que, como confessa, lhe parece uma tarefa extremamente difícil (Cf. 473 b). Mas, então, Sócrates, que já não se mostra tanto como o filósofo do *nada sei*, aproveita a dificuldade de Polo para mostrar o quão seguro está das suas afirmações. Se Polo não consegue refutar o pensamento filosófico é justamente o sinal de que as proposições de Sócrates nos conduziram adequadamente pelo *caminho da verdade*. Por isso o filósofo considera que não é apenas difícil refutá-las, como Polo pensa, mas, antes, é *impossível*, pois "a verdade jamais é refutada" (473 b).

Diante da galhardia com que Sócrates, sendo um pensador, parece não temer a luta contra o senso comum da maioria – o que, não para poucos, poderia ser visto como um sinal de arrogância[84] –, Polo, como que perdendo a paciência, vai mostrando que já está um tanto quanto irritado com Sócrates, que insiste nos seus disparates. Elencando uma série de castigos atrozes aos quais pode ser submetido alguém que "é apanhado e detido na tentativa injusta de apoderar-se do poder" (473 c), Polo não vê como esse pode ser mais feliz do que aquele que, alçando à tirania, consegue manter-se por toda uma vida desfrutando todas as benesses da sua plenipotência. Ao que tudo indica, para o nosso democrata, impossível seria, isto sim, refutar o senso comum da maioria[85].

No entanto Sócrates lembra que recorrer ao que pensa a maioria não é exatamente um procedimento filosófico e que, aliás, tal procedimento a pouco já havia sido recusado para a continuação da *diáleksis*. Sendo assim, não aceita que tenha sido refutado, pois Polo rompeu as regras do jogo. Portanto, o filósofo continua afirmativo: toda a tentativa injusta de tomar o poder, quer tenha êxito ou não, não pode deixar de ser inexoravelmente sempre uma atitude infeliz, desgraçando quem as pratica. Em

---

84 Arrogância que, constando dos caracteres de Teofrasto, não era bem-vista entre os gregos, como de resto não é bem-vista de uma maneira geral. "A arrogância é uma rispidez de trato, que se manifesta através das palavras. O arrogante é um homem que, se lhe perguntam: Onde está fulano?, responde: Não me cries casos. Cumprimentando-o, não retribui a saudação. Quando vende, não diz aos que compram por quanto poderia vender, mas pergunta quanto lhe dão. Aos que o homenageiam e lhe enviam presentes nas festas, afirma que não o fazem sem interesse. Não perdoa nem o que o empurrou involuntariamente nem ao que o pisou. Ao amigo que lhe propõe contribuir para uma coleta, diz que não dará e mais tarde vai levar-lhe a contribuição, dizendo que perde também esse dinheiro. Tendo tropeçado no caminho, é capaz de amaldiçoar a pedra. Não poderia esperar alguém por muito tempo, nem aceitar cantar, declamar ou dançar. E é mesmo capaz de não orar aos deuses" (TEOFRASTO. *Os Caracteres*. Tradução e comentários de Daise Malhadas e Haiganuch Sarian. São Paulo: F. P. U., 1978, p. 37). Ora, pelo menos por essa última característica, sabendo nós que foi pela acusação de *impiedade* que Sócrates foi condenado à morte, ou seja, por não cumprir as obrigações citadinas com os deuses, podemos perceber que, de fato, aos olhos da massa, o filósofo, não poucas vezes deve ter sido considerado um arrogante.

85 "Que disseste? Se um indivíduo é apanhado e detido na tentativa injusta de apoderar-se do poder, é posto a tratos e mutilado; queimam-lhe os olhos, e depois de infligirem as maiores e mais variadas torturas, e de ver ele que a mulher e os filhos são tratados da mesma maneira, por último é colocado na cruz ou besuntado com breu e queimado vivo: esse indivíduo será mais feliz do que se não for apanhado, conseguir tornar-se tirano e, como senhor absoluto da cidade, continuar durante toda a vida a fazer o que bem lhe parecer, objeto de inveja e de admiração tanto dos seus concidadãos como dos estrangeiros? Isso é que consideras impossível refutar" (473 c - d).

menor grau aquele que é punido e maximamente aquele que escapa à punição (Cf. 473 d).

Neste momento, muito provavelmente de nervoso, diante da intransigência do seu interlocutor, que não se considera refutado, mesmo afirmando "coisas que nenhum homem poderia admitir" (473 e), Polo, de fato, já não consegue mais se conter na *diáleksis* (*conversação*), caindo, então, na risada. Mas é claro que o filósofo não vai aceitar o escárnio como "procedimento de refutação" (473 e). Dessa maneira, ambos continuam impassíveis, cada qual com o que pensa, um em franca oposição ao outro. Assim, como nos diz Grube, "a discussão parece chegar a um ponto morto"[86]. Parece mesmo que, a continuar assim, não sairemos mesmo do lugar. Pois, como já está suficientemente claro, o caminho de um nega o caminho do outro. Mas é justamente por isso que apenas um deles pode ser verdadeiro. Mas qual? Para tomar o rumo certo, como decidir a questão? Para Polo, não restam dúvidas, basta perguntar para a audiência (Cf. 473 e).

Ora, de fato, dessa maneira é pouco provável mesmo que o diálogo avance. Pois, para o filósofo, risíveis são os procedimentos democráticos[87]. Porém, pelo que nos diz, Sócrates julga que ainda é possível engrenar a conversa, dando-lhe, inclusive, um rumo certo para, por fim, decidirmo-nos sobre a questão disputada. Desde que Polo, "sem dar maior importância à opinião da maioria" (474 a), submeta-se a "experiência propriamente adequada da refutação" (474 a), ou seja, à *conversação filosófica* (*diáleksis*), acolhendo-a com os seus efeitos. Pois é através dela que o filósofo, de uma maneira outra que não a retórica, pensa poder convencer a todos de que é "pior cometer uma injustiça do que sofrê-la, como é pior não ser punido do que sê-lo" (474 b). Para Sócrates, se o que diz é verdade, *todos* devem pensar assim. Para Polo, em oposição por contrariedade, *ninguém* pensa assim. Ratificada a *oposição* entre os dialogantes, o discípulo de Górgias

86 GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 92.

87 "Não sou político, Polo; sim, no ano passado, fui eleito para o conselho, e como minha tribo exercesse o pritanato e eu tivesse de recolher os votos, pus-me a rir, sem saber o que fazer" (473 e – 474 a).

mostrando até certa ansiedade em escutar o filósofo – afinal de contas, aos seus olhos Sócrates promete algo extravagantemente inusitado –, a *conversação* vai começar. É a terceira vez que a *diáleksis* será retomada. Em silêncio, não percamos a oportunidade de escutá-la.

Instigado pelo filósofo, Polo reafirma que, em sua opinião, sofrer injustiça é pior do que cometê-la. Como também afirma que é mais feio cometer injustiça do que sofrê-la. Mas, então, se é assim, se cometer injustiça é mais feio do que sofrê-la, para Sócrates, cometer injustiça, justamente por isto, por ser mais feio do que sofrê-la, será também um mal maior (Cf. 474 c). Porém Polo não aceita como equivalentes "o belo (*kalón*) e o bom (*agathón*), o mau (*kakón*) e o feio (*aiskhrón*)" (474 d).

Ora, mas, assim, a *diáleksis* mal começou e já corre o risco de ser interrompida! Mas, então, o que fazer? Será que estávamos errados em pensar que desta vez Sócrates conseguiria conduzir adequadamente o seu interlocutor pelos caminhos da investigação filosófica? Parece que não. O bom pedagogo deve saber conduzir as crianças pelo caminho adequado da escola. Para tanto é preciso, de alguma forma, fazer-se acessível; achar algum ponto de contato possível para que o educando consiga seguir o educador. E Sócrates, ao que tudo indica, parece que vai conseguir achá-lo. Quer saber como? Nas palavras do próprio Polo, definindo "o belo por meio do prazer e do bem" (475 a). Essa, sim, aos seus olhos, "uma boa definição" (475 a). Porém, para sermos mais precisos, não foi bem isso que o filósofo falou. Na verdade Sócrates definiu o *belo* (*kalón*) por meio do *prazer* (*hedoné*) sim, mas não exatamente por meio do *bem* (*agathón*), mas, antes, da *utilidade* (*ophelía*). O caso é que, para Polo, *bem* e *utilidade* são termos *equivalentes*. Para o nosso *rétor*, tudo que lhe parece útil é bom. Mas, ao que tudo indica, é justamente para a explicitação desta equivalência que Sócrates queria conduzir o seu interlocutor, pois, na sequência, vai aproveitar-se da *ambiguidade* desta confusão. Com isso, além da *diáleksis* não ser interrompida, ao que parece, vai cumprir o seu intento. Vejamos o que acontece.

Em concordância com Polo, definido o *belo* por meio do *prazer* e do *bem* (que Polo confunde com o útil), o filósofo pode estabelecer uma definição oposta a partir dos contrários dos termos da referida definição. Assim, o *feio* será definido através da *dor* (*lype*) e ou do *mal* (*kakón*) (Cf. 475 a), dito pelo próprio Polo, "*necessariamente*" (475 a). Assim segue que a medida do *belo* será estabelecida pelo grau de *prazer* e ou de *utilidade* oriundos das nossas ações. Já uma atitude *feia*, pelo contrário, tanto mais o será quanto maior for o *mal* e ou a *dor* capaz de causar (Cf. 475 b). Mas, então, se Polo concorda com tudo isso, como de fato concorda, e se continua afirmando que "sofrer injustiça é pior, mas que é mais feio cometer injustiça" (475 b), como segue afirmando, forçoso será concluir que, *cometer injustiça*, sendo mais feio, também será um mal maior e mais doloroso do que *sofrer injustiça*. E, portanto, aqueles que atuam injustamente sofrem mais do que as vítimas da injustiça (Cf. 475 c). Mas, "quanto a isso, não" (475 c), Polo não consegue concordar com o filósofo. Afinal, já conhecemos os seus valores, lembram? Como é que os poderosos, capazes de conseguir, ainda que injustamente, tudo aquilo que querem, podem *sofrer* por isto? Antes pelo contrário, para o nosso *rétor*, são eles que usufruem dos maiores prazeres e bens possíveis. Não é assim que ele pensa? Então, se a ação injusta, mesmo sendo feia, antes de causar sofrimento nos seus agentes, pode até mesmo causar-lhes prazer, é preciso que Polo admita, pelo que ficou estabelecido até aqui, pelo menos que, sendo feia, toda ação injusta – eliminada a possibilidade de que seja dolorida –, será necessariamente um *mal* para o seu agente[88]; maior ainda do que se a sofresse. Quem está lendo o diálogo conosco pode até perceber que, neste momento (Cf. 475 c), não é sem algum desconforto que o discípulo de Górgias vai aceitando as conclusões da *diáleksis*. Pela experiência anterior do seu mestre, ele sabe que, na frente do filósofo, não pode *desdizer-se*, caindo em *contradição*. Sócrates, aproveitando o ensejo, prossegue.

88 Como vimos o feio não foi definido única e exclusivamente pela conjunção (*e*) necessária entre sofrimento e maldade, mas, também, disjuntivamente (*ou*).

Se é assim, se cometer injustiça é um mal muito maior do que sofrê-la, e se Polo – o pensador da maioria – ainda concorda, inclusive com os seus que, apesar de tudo, é mais feio praticar injustiça do que sofrê-la, sendo, portanto, além de feio, um grande mal – muito mais feio e pior do que sofrer injustiça –, ninguém, quer seja Sócrates, Polo ou os seus – pelo menos em sã consciência, diríamos nós –, vai preferir aquilo que, além de muito feio, é um mal. Logicamente, Polo não tem como discordar do filósofo. No entanto, hesita. Sócrates exorta-o para que encare, sem perder o brio, o inevitável, entregando-se ao *lógos* da *conversação*, como quem se entrega a um médico (Cf. 475 d-e). Se assim o fizer, verá de que maneira o *lógos* da *conversação* conduz à *verdade* (*alétheia*). Pois, dessa maneira ficará estabelecido que é *lógico* que o filósofo diz a *verdade*: "ninguém preferiria cometer injustiça a ser vítima dela, por ser precisamente um mal maior" (475 e). O discípulo de Górgias, seguindo a *diáleksis* socrática, por mais inusitada que seja a sua conclusão, não querendo contradizer-se, como seu mestre anteriormente o fez – para regozijo do filósofo –, não tem como não aquiescer. Sócrates aproveita o momento para, em contraponto com a retórica, ressaltar as especificidades do seu procedimento, enaltecendo, assim, o poder da *conversação filosófica*, capaz de sozinha impor-se frente à maioria (Cf. 475 e-476 a).

Estabelecido então que a injustiça é, além de *feia*, um mal, principalmente para quem a pratica, o filósofo quer prosseguir examinando através da conversação um outro ponto de desacordo com Polo: "se o mal maior para quem comete injustiça é ser punido ou escapar do castigo" (476 a). Novamente fixada a *oposição* entre dois pensamentos – o primeiro o do *rétor*, o segundo o do filósofo –, estabelecendo como premissa a paridade entre "pagar a culpa e ser castigado com justiça quando se comete um delito" (476 a), além de pressupor o já estabelecido, no caso agora a proposição que afirma que *todo o justo é belo* (Cf. 476 b), vai começar mais uma *diáleksis*. Sigamo-la com atenção.

Através de uma série de exemplos (Cf. 476 b-476 d), Sócrates leva Polo a aceitar "que conforme seja a ação do agente, assim será o sofrimento do paciente" (476 d), havendo, portanto, uma *paridade predicativa* entre uma determinada *causa* e o seu *efeito* correspondente, diríamos nós. Ora, mas, então, se ser punido é o efeito de uma ação, o punido assim o será conforme a ação punitiva aplicada. Portanto, se quem pune uma falta *com retidão* (*orthós*) o faz *justamente* (*dikaíos*), aquele que sofre tal punição é com justiça que sofrerá. Assim sendo, se como já estabelecido, o *justo* (*díkaios*) é *belo* (*kalón*), e o belo é ou *agradável* (*hedeîa*) ou útil (*opheléo*), para aquele que é punido com justiça, a punição será necessariamente um *bem* (*agathón*) e, como tal, uma *vantagem* (*ophéleia*) para quem a recebe (Cf. 476 d-477 a). Que vantagem? Ora, aquele que é justamente punido tem a sua *alma* (*psykhé*) melhorada, ficando livre da *maldade* (*kakía*). Por conseguinte, "fica livre do maior mal" (477 a).

Neste momento, Polo, que até aqui vinha concordando prontamente com tudo, parece que hesita um pouco em aceitar o que, explicitada, seria a próxima conclusão da *conversação*: de todos os males, os piores são os males da *psykhé* (*alma*), sobretudo a injustiça. Sócrates vai tentar convencer o seu interlocutor referindo-se à *riqueza*, ao *corpo* e à *alma*. Para cada um dos citados há males que lhes são específicos. O mal da riqueza é a *pobreza*; o do corpo é a *doença*, assim como a debilidade e a deformação entre outros; já para a alma, a *injustiça* é um mal, como também a ignorância, a covardia e seus semelhantes. Qual destas coisas seria a mais feia é o que o filósofo quer saber: ser pobre, doente ou injusto? (Cf. 477 b-c). Para o discípulo de Górgias, concordando com Sócrates, é claro que "a injustiça e, de modo geral, os vícios da alma" (477 c) são mais feios do que a pobreza e a doença. E, sendo mais feios os males da alma, conclui o filósofo, é claro que são o mal maior. No entanto, Polo, não aderindo prontamente à conclusão, continua hesitante (Cf. 477 c). Dessa maneira, ao que tudo indica, Sócrates vai tentar convencê-lo, ainda através da *diáleksis*, só que a partir de outras proposições já estabelecidas anteriormente. Vejamos.

Em 475 a, o *feio* (*aiskhrón*) foi definido através da *dor* (*lype*) e ou do *mal* (*kakón*). É isso que o filósofo está relembrando agora. Assim, tanto mais feio algo será quanto maior for a *dor* (*lype*) e ou o *dano* (*blábe*) capaz de provocar (Cf. 477 c). Mas, então, como ficou acordado agorinha mesmo, se a injustiça e os outros vícios da alma são o que há de mais *feio*, sendo que o mais feio assim o é por ser mais *molesto* (*aniarós*) e ou por causar *dano* (*blábe*), não admitido por Polo que ser injusto, ignorante, covarde e intemperante é mais *doloroso* (*algeinós*) do que ser pobre ou doente, resta concluir que, então, a maldade da alma é mais feia do que os demais males pelo grande dano e assombroso mal que é capaz de efetivar. Portanto, causando o maior dano possível, os vícios da alma não podem deixar de ser "o maior mal que existe" (477 e). Agora sim, aí está; Polo acaba concordando com o filósofo (Cf. 477 d-e). A *conversação* pode então avançar[89].

Continuando com os exemplos dos males já citados, a *pobreza*, a *doença* e a *injustiça*, Sócrates quer saber agora qual a *técnica* específica para extirpar tais males. Para cada mal há a exigência da especificidade de uma *ação adequada para cumprir um intento determinado* (*tékhne*). Para afastar a pobreza, a *técnica comercial;* para curar a doença, a *medicina*. E para sanar a injustiça? Ora, pelo menos nesta passagem, tal *tékhne* não é explicitamente nomeada, estabelecendo-se, no entanto, que, para dirimir uma injustiça há a necessidade da presença de *juízes* (*dikastás*) capazes de imputar o *castigo* (*díke*) *adequado* (*orthós*) ao delito cometido. Pois é o *justo castigo* (*díke*) que é capaz de livrar-nos dos males da alma (Cf. 477 e-478 a). Então, se de todos os males, os da alma são os maiores, em

89 Mas antes de prosseguirmos auscultando os personagens, não deixemos de perceber que na passagem que acabamos de ler, ainda que invocando o já estabelecido, "de acordo com o que assentamos antes" (477 c), Platão não mantém exatamente a mesma nomenclatura usada anteriormente em 475 a, onde consta, para definir o feio, as palavras *lype* (*dor*) e *kakón* (*mal*). Como podemos ver, aqui, em substituição a palavra *lype* encontramos *aniarós* (*molesto*) e, substituindo a palavra *kakón* (*mal*) da definição originária encontramos tanto *blábe* (*dano*) quanto *algeinós* (*doloroso*). Ora, é claro que as diferentes palavras tomadas podem ser consideradas como sinônimas umas das outras, assim como também é claro que, cada palavra contém as suas idiossincrasias semânticas que podem liberar sentidos diversos. As opções usadas pelas traduções que seguimos podem, talvez muito platonicamente para a ocasião, ocultar a *ambiguidade* que pode surgir na língua do filósofo quando se procede tal qual ele próprio procedeu.

comparação com a técnica comercial e com a medicina, que nos livram da pobreza e da doença, a suposta *tékhne* da justiça será certamente a mais *bela* (Cf. 478 b). Se é a mais bela das técnicas, assim será, pelo que já ficou acordado anteriormente (Cf. 474 e), por ser capaz de proporcionar o maior *prazer* (*hedoné*) e ou uma maior *utilidade* (*ophelía*). Ora, mas é claro que tanto um tratamento médico quanto o justo castigo, antes de serem extremamente prazerosos, no mais das vezes, não são nada agradáveis, sendo, até mesmo, dolorosos os seus procedimentos. Portanto, se ambos os tratamentos são belos, é em vista não do prazer, mas da grande *utilidade* que proporcionam aos que a eles são submetidos. A *medicina* livrando-os das doenças do corpo; o *justo castigo,* das doenças da alma[90]. Como se vê, é "para recuperar a saúde" (478 c) que vale a pena "suportar a dor" (478 c).

Levando em conta o que foi dito, seguindo o pensamento de Sócrates, o bom mesmo é gozar de plena saúde, tanto a do corpo quanto a da alma e, assim, não precisar ser submetido a tratamento (dor) algum. Eis aí o homem *feliz* (*eudaímon*): o homem saudável, que não sofre de nenhuma doença. Nas palavras do próprio filósofo, "é que a felicidade, ao que parece, não consiste em livrar-se alguém dos males, mas em conservar-se de todo livre deles" (478 c). Ora, mas se é assim, e se de todos os males os da alma são os maiores, como já estabelecido, é *felicíssimo* (*eudaimonéstatos*) aquele que está de todo isento de tais males. A maior felicidade é estar livre do mal maior. Também feliz, mas em um grau inferior, é aquele que, tendo sido acometido da *maldade*, foi *repreendido* e *castigado*, pagando assim a sua culpa. Já aquele que é injusto e que não é submetido à devida correção, não conseguindo livrar-se do maior de todos os males, é o que vive pior (Cf. 478 e).

Se Polo concorda com tudo o que foi dito por Sócrates, como de fato na *diáleksis* vem concordando, é preciso lembrar-lhe que estes, os injustos intratados, que, portanto, levam uma vida infeliz, tanto mais infeliz

90 "É que o castigo nos deixa mais prudentes e justos, atuando a justiça como a medicina da maldade" (478 d).

quanto mais injustos prosseguem, são exatamente aqueles que, no começo do colóquio entre os dois, o discípulo de Górgias proclamava como os homens mais felizes do mundo, como "Arquelau e os demais tiranos, os retores e poderosos" (479 a). Lembram? Para Polo, como se vê, é iminente o risco de *contradição*. Sócrates aproveita para soltar o verbo, anatematizando os citados que, para o filósofo, são como as *crianças* que temem os médicos; *cegos* que *ignoram* o valor da saúde da *psykhé* (*alma*) (Cf. 479 a-c), envolvidos que estão única e exclusivamente, poder-se-ia dizer, com questões corpóreas, como "acumular riquezas, angariar amigos e falar com o maior grau possível de persuasão" (479 c). E, como parece ter percebido que Polo não vai querer dar o braço a torcer, cometendo o mesmo deslize de Górgias, a contradição[91], Sócrates prossegue, ampliando sobremaneira as conclusões da *diáleksis* que, de tão opostas ao pensamento comum da maioria, daqui a pouco, a própria audiência não vai conter-se, interferindo na *conversação*. Quando ouviremos, então, a voz vigorosa de Cálicles. Mas não nos apressemos. Ouçamos primeiro as tais conclusões filosóficas.

A primeira delas é que Polo, mesmo não admitindo de sua própria boca, está em nítida *contradição*. A tese defendida pelo filósofo é uma *proposição universal afirmativa*: Todo injusto é infeliz. A tese defendida pelo *rétor* é uma *proposição particular negativa*: Alguns injustos não são infelizes[92]. Se uma é verdadeira, necessariamente a outra é falsa. Não há meio termo possível. E, como foi a proposição do filósofo que se *demonstrou*, através da *conversação*, *verdadeira*, é claro que necessariamente a proposição defendida por Polo é *falsa*. Diante da qual "que mais poderíamos dizer, Sócrates?" (480 b), o discípulo de Górgias fala em um tom que não consegue ocultar o seu desgosto.

Sim, parece que a conversação com Polo está mesmo chegando ao seu final. Agora Sócrates parece concluir um círculo, voltando à questão

---

91 "Se estamos certos, Polo, no que argumentamos até aqui, percebes o que se infere de nossa conversação, ou queres tu mesmo tirar a conclusão?" (479 c)

92 Exatamente aqueles que, fugindo do castigo, perpetuam-se no poder.

que inicialmente estava em jogo quando do começo do diálogo na interlocução com Górgias: a própria *técnica* (*tékhne*) do *rétor*, a *retórica* (*retoriké*), que, como sabemos, para o filósofo não é técnica alguma. Assim é que Sócrates pergunta: se de fato ficou realmente demonstrado que é o filósofo quem diz a verdade, "qual vem a ser a grande utilidade da retórica? " (480 a). Dito ainda de outra maneira por nós, qual é o *bem* que ela é capaz de proporcionar? Primeiro, como se pôde ver, a *retórica* de Górgias, que o discípulo Polo dizia ser capaz de defender, mostrou-se impotente frente a *conversação filosófica* (*diáleksis*). E, diante disso, dizemos nós, assim como não possui utilidade, em vez de prazer, proporcionou para Polo um profundo desconforto, deixando-o como que atado, na prática, sem palavras. Não tendo poder, portanto, para efetivar nada de *belo*, muito antes pelo contrário[93].

Para o filósofo, antes de qualquer coisa, o necessário é que *cada um vigie a si mesmo para não cometer o grande mal da injustiça* (Cf. 480 a). Coisa que a retórica, pelos próprios exemplos de Polo, também não é capaz de efetuar, porque, do contrário, pelo que já ficamos sabendo, se é que a retórica serve para alguma coisa, possuindo assim, alguma utilidade, é exatamente para perpetrar a injustiça. Portanto, "para quem não se dispõe a praticar injustiça" (480 b), a retórica não serve para nada, sendo, antes, extremamente prejudicial, trazendo a infelicidade para quem a prática. Afinal de contas, como ficou estabelecido, sem que Polo pudesse negar, "em qualquer circunstância quem comete alguma injustiça é mais infeliz do que a vítima dessa injustiça, como também é mais infeliz quem se exime do castigo do que quem cumpre a pena estabelecida" (479 e).

Polo, mesmo achando tudo isso um tanto quanto absurdo, porém, submetido às injunções filosóficas (Cf. 480 e), pelo que se constata, vai ter mesmo é que ficar calado.

93 Só para lembrar o leitor, não esqueçamos que a crítica à retórica, sendo a crítica ao *rétor* (*político-orador*), também é, concomitantemente, a crítica à *democracia-retórica* de então.

Antes que o silêncio possa causar ainda mais desconforto para o pequeno grupo ali reunido, mormente para o seu ilustre hóspede Górgias, dirigindo-se a Querefonte, talvez o culpando por ter trazido a tiracolo figura tão desagradável quanto o filósofo, é Cálicles quem vem à cena: "Dize-me uma coisa, Querefonte: Sócrates está falando sério ou é brincadeira?" (481 b). Pela resposta que dá, Querefonte parece conhecer muito bem o amigo que tem: "Penso, Cálicles, que ele está falando com toda a seriedade" (481 b). E, já que não estamos entre estranhos, Cálicles e Sócrates sendo, inclusive, patrícios, os atenienses que se entendam. Querefonte sugere a Cálicles que, para saber se Sócrates está brincando ou falando sério, nada melhor do que fazer a pergunta diretamente ao seu conterrâneo (Cf. 481 b). Com o ímpeto que lhe é próprio, é isso mesmo que Cálicles fará.

É, de fato, a interlocução com Polo acabou e, daqui para frente, não ouviremos mais a sua voz. Aliás, daqui para frente – toda a segunda metade do *diálogo* – não ouviremos mais a voz de ninguém, a não ser a voz de Cálicles e a voz de Sócrates. Sendo assim, diante dos dois, assim como Górgias, Polo e Querefonte, fiquemos também calados, ouvindo o que é que eles têm a dizer. Ao que tudo indica, para muitos de nós, *decisivo*.

SÓCRATES E CÁLICLES

Chegamos assim ao que, para o nosso estudo, é o ponto alto do *Górgias*: a intervenção de Cálicles. Personagem que, embora tenha iniciado o *diálogo*, sendo sua a primeira frase do texto – estão lembrados? –, na sequência, quando da conversa de Sócrates com Górgias, e depois com Polo, permaneceu calado. Vindo a pronunciar-se apenas agora (481 b), como que já não se aguentando mais, diante do que, aos seus olhos, foram os disparates ditos por seu conterrâneo, Sócrates. E, ainda pior, com o agravo da anuência, mesmo que a contragosto, tanto de Górgias, quanto de Polo que, em contradição, tiveram mesmo é que ficar calados, não conseguindo

sustentar o que antes, no início, afirmavam. Para Cálicles, que, como veremos, fala pela maioria, representando o pensamento do povo (*dêmos*), as conclusões de Sócrates divergem tanto do senso comum da massa que, se o que diz é verdade, a vida humana estaria *completamente revirada* (*anatetramménos*), como que de cabeça para baixo (Cf. 481 c), com os homens agindo exatamente em *oposição* ao modo convenientemente adequado de agir (Cf. 481 c).

Ora, para quem está lendo o *diálogo* conosco, é fácil afirmar que, de fato, é justamente assim que Sócrates pensa, que o mundo está de pernas para o ar e, evidentemente, não apenas por troça, como julga Cálicles, diante do inusitado, mas, como nos diz Querefonte, parece que Sócrates "nunca falou tão a sério em sua vida" (481 b). Talvez porque, para o filósofo, em um momento de risco profundo, seja a própria vida que esteja em questão. Prova disso, as contradições de Górgias e de Polo que, antes de refletirem um uso débil da linguagem – o uso retórico –, revelam a debilidade de uma concepção de mundo contraditória. Agravada ainda mais por ser, no momento do *diálogo*, a concepção vigente da massa, maioria no poder da cidade. Concepção de mundo que, ao que tudo indica, Cálicles pretende defender com unhas e dentes, mostrando que, antes de débil, a sua é a concepção dos fortes. Mas não nos adiantemos tanto, voltemos à cena, agora que ambos, Sócrates e Cálicles, vão ficar frente a frente. Vejamos o que pode surgir deste encontro.

À pergunta de Cálicles, se está brincando ou falando sério, Sócrates não responde de maneira concisa, como seria de esperar-se do filósofo, mas, antes, apresenta um discurso que, embora não muito extenso, parece ressoar a grandiloquência dos discursos retóricos. Coisa que Cálicles não vai deixar de observar[94]. Mas o que é que Sócrates fala no seu breve discurso? Antes de tudo, o filósofo como que estabelece uma espécie de protocolo, poder-se-ia dizer, as condições de possibilidade para que o

94 "Sócrates, dás-me a impressão de que te exibes em teus discursos como o fazem os oradores populares" (482 c).

diálogo prossiga adequadamente: a *comunhão de sentimentos* (Cf. 481 c-d) e a *intersubjetividade* deles (Cf. 481 c-d).

Ora, pensamos nós, mas por que isso agora? Bem, não nos esqueçamos do título que nomeia este nosso *diálogo*, *Górgias*. Nome do afamado *rétor* que, personagem platônico, em seu encontro com Sócrates, é o *leitmotiv* da obra, pois o ser histórico que foi ficou conhecido, entre outras coisas, pelas seguintes teses expostas no seu *Tratado Sobre o Não-ser*, intitulado também, *Sobre a Natureza*: 1) nada existe; 2) mesmo se existisse algo, seria incognoscível; 3) mesmo que fosse cognoscível, seria incomunicável[95]. Dessa maneira, evidentemente, a questão do acesso à *verdade*, tão cara para o filósofo, torna-se um despropósito, e a *linguagem*, pensada a partir daí, é apenas e tão somente, como nos diz Aubenque, "o instrumento de relações *existenciais* (persuasão, ameaça, sugestão, etc.) entre os homens"[96]. Pelos exemplos citados pelo referido autor, podemos depreender, *gorgianicamente*, que as *relações existenciais entre os homens* são compreendidas, sobretudo, como relações de *poder*. Justamente uma das principais questões que permeiam o nosso *diálogo*.

Assim, evocando não apenas a possibilidade de uma comunidade de *sentimentos/sensações*, mas também a possibilidade de comunicação de tal *experiência comum*[97], além de posicionar-se epistemologicamente contra Górgias, sem o que o caminho para a consecução do *diálogo* enquanto busca da verdade estaria obliterado, correndo o risco de virar, apenas, uma disputa de palavras pelas palavras, parece que o Sócrates-platônico, pelo exemplo que em seguida nos dará, também quer mostrar-nos que as ditas relações existenciais humanas não se reduzem, única e exclusivamente, às relações de *poder*. Pelo menos do *poder* compreendido à maneira de

95 Para uma análise mais pormenorizada do *Tratado Sobre o Não-ser* de Górgias pode-se ver, sobretudo o segundo capítulo de: AMARAL Fº, Fausto dos Santos. *Filosofia Aristotélica da Linguagem*. Chapecó: Argos, 2002.

96 AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1987, p. 102.

97 "Cálicles, se as pessoas não tivessem certos sentimentos em comum, cada grupo os seus, e, pelo contrário, cada um de nós tivesse os seus sentimentos particulares sem relação com os dos outros, não seria fácil comunicar a alguém a nossa experiência" (481 c-d).

Górgias-Polo-Cálicles. Talvez, por isso, o exemplo de sentimento partilhado em comum por Sócrates e Cálicles seja o *amor* (*éros*).

Mas é claro que, assim como o *poder* não será para Sócrates a capacidade de realização de todos os desejos, envolvendo antes, a dominação de si mesmo, a maneira de Sócrates amar será um tanto quanto diferente da de Cálicles. Talvez aqui, antes de prosseguirmos com nossa leitura, seja conveniente lembrarmos aquilo que nos ensina Scolnicov, a respeito do que Sócrates faz com as palavras nas obras de Platão, quando nos diz que, no transcorrer dos diálogos "ele institui, talvez se possa mesmo dizer: inventa um novo sentido, que não existia anteriormente e para o qual ele se esforça em voltar seu interlocutor"[98]. Dito isso, como convém, voltemos para o escrito de Platão, pois o *diálogo* prossegue.

Ainda que haja – afirmação de Sócrates – uma comunidade de sentimentos entre ele e seu *conterrâneo*[99] Cálicles, o modo pelo qual cada um vivencia este *páthos* comum é, no entanto, bem divergente. Embora ambos estejam coincidentemente afetados por um duplo amor, não amando os mesmos objetos, diferentemente amarão. Sócrates ama Alcibíades, filho de Clínias, e a filosofia; Cálicles ama Demos, filho de Pirilampo, e o povo de Atenas (Cf. 481 d). Ora, designando com o mesmo nome o duplo amor de Cálicles, podemos depreender que o amor deste ateniense por seu povo é duplo; ama-o tanto no *particular* quanto no *geral*. Pelos dizeres de Sócrates, fazendo de tudo para ser correspondido em ambos os níveis. Tarefa que, já podemos também depreender, não deve ser nada fácil, visto que, sabemos, mesmo em comunidade, nem sempre os desejos e anseios – gostar-se-ia de dizer, as necessidades – de todos correspondem aos desejos e anseios de cada um dos particulares[100].

98 SCOLNICOV, Samuel. *Platão e o Problema Educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 49.

99 Creio que devemos compreender aqui, dando a devida importância para tal, que, sendo *conterrâneos*, Cálicles e Sócrates compartilham, fundamentalmente, a experiência (*páthos*) comum de habitarem o mesmo lar (*pólis*).

100 "Essa passagem é um dos mais deliciosos exemplos da famosa ironia de Sócrates, em que o moralista parece adular o adversário, quando, em verdade, põe a nu seus principais defeitos" (NUNES, Carlos Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém: EDUFPA, 1973, p. 26).

Para Sócrates, tanto Demos quanto o povo (*dêmos*) são difíceis de agradar. Inconstantes em seus desejos, querendo ora uma coisa, ora outra, ambos levam Cálicles, apesar da sua capacidade oratória, a cometer os maiores absurdos. Isso porque, buscando sempre agradar seus amores, o nosso político é incapaz de contradizê-los, ficando assim, ele próprio, no mais das vezes, em contradição consigo mesmo, subjugado pela volubilidade dos seus dois amores (Cf. 481 d-482 a). Já o filósofo, ainda que também seja capaz de amar duplamente, tanto no particular quanto no geral (visando o todo), é subjugado apenas por um dos seus amores, a filosofia[101], única responsável por Sócrates falar como fala, mantendo-se em concordância consigo próprio. Ainda que, aos olhos da maioria, o filósofo, deixando-se levar pela filosofia, é o que diz absurdos. Um deles, talvez o maior de todos os absurdos ditos pela filosofia, é aquele que foi dito há pouco: que cometer injustiça e viver na impunidade é o maior dos males.

Mas como, nas palavras de Sócrates, "a filosofia diz sempre a mesma coisa" (482 b), o filósofo, diferentemente do *rétor*, não vai desdizer-se para ficar de acordo com o que diz a massa. Ele prefere, antes, estar em contradição com a maioria – que aos seus olhos está no mais das vezes em contradição consigo própria –, do que estar em desarmonia com o seu grande amor, a filosofia e, assim, em contradição consigo mesmo. Portanto, se Cálicles quer manter-se em harmonia, principalmente consigo próprio, julgando realmente absurdas as palavras de Sócrates, oriundas da filosofia e estabelecidas pela oposição às palavras tanto de Górgias, quanto de Polo, será preciso refutar a própria filosofia com tudo aquilo que ela diz. Dessa maneira, tanto quanto a filosofia contradiz a massa, Cálicles deverá contradizer a filosofia. E, como veremos, bravo guerreiro, com virilidade, é isto mesmo que tentará fazer: silenciar a filosofia, ou, no mínimo, subjugando-a, colocá-la no seu devido lugar, ou seja, ao seu dispor. Agora sim, em definitivo, chegamos ao discurso de Cálicles: palavras amargas e

101 Lembremos aqui da cena do *Banquete*, onde Alcibíades, bêbado tresloucado, queixa-se publicamente de Sócrates, que não teria feito as suas vontades, acolhendo todos os seus desejos.

duras que, mais cedo ou mais tarde, todo aquele que se ver às voltas com a filosofia, amando-a sobretudo, terá que ser *corajoso* e *sereno*, o suficiente, para poder enfrentá-las. Com o devido respeito, ouçamos, então.

Podemos dizer que, tomada a palavra, Cálicles, sem esquecer de resguardar seus companheiros, defendendo-os, parte logo para o ataque. Para o impetuoso ateniense, Polo acabara de incorrer no mesmo erro que ele próprio, Polo, já havia identificado em Górgias quando da conversação com Sócrates (Cf. 461 b): diante das perguntas, pode-se dizer, um tanto quanto embaraçosas do filósofo, ambos, tanto Górgias quanto Polo, deixaram de revelar o que realmente pensam, dando, assim, oportunidade para Sócrates, ardilosamente, colocá-los em contradição.

Ora, mas por que é que não revelaram o que realmente pensam? O que será que os impediu? Cálicles não oculta: foi por *vergonha* (*aiskhryne*), com medo de causar *indignação* (*aganáktesis*) diante do *éthos* dos homens de Atenas, que, primeiro Górgias, depois Polo, acabaram não revelando o que realmente pensam e, dessa maneira, conduzidos por Sócrates, caindo em contradição, tiveram mesmo é que, sem nada mais para dizer, permanecer calados (Cf. 482 c-e). Como se vê, parece que os dois, Górgias e Polo, também não gostam de contrariar o *éthos* do povo.

Mas que *éthos* é este, o dos homens de Atenas? E que *vergonha* é esta, a de Górgias e Polo? No momento, voltemos ao texto, pois, no seu longo discurso, talvez seja o próprio ateniense quem nos dê a possibilidade de responder essas nossas perguntas.

Ao que tudo indica, Cálicles quer mostrar que é Sócrates quem deveria envergonhar-se por conduzir a conversação de maneira *insolente* e *chicana*. Afinal de contas, logo ele, o filósofo, que se diz em *busca da verdade*, no processo argumentativo não faz explicitamente as devidas *distinções*, com as quais, sabemos, aparentes contradições são dissolvidas. Mas, antes, ardilosamente, ocultando as distinções necessárias, confunde seus interlocutores, ao ponto de levá-los à contradição. Contradição que Cálicles pensa dissolver explicitando os dois níveis distintos da argumentação,

que Sócrates teria deslealmente ocultado: a argumentação *segundo a natureza* (*katà physin*) e a argumentação *segundo a convenção* (*katà nómon*). Pois, se no mais das vezes, *natureza* e *convenção* opõem-se mutuamente, confundindo-os indistintamente, como aos olhos de Cálicles parece fazer propositadamente o filósofo, é lógico que logo surgem contradições (Cf. 482 e-483 a).

Foi assim que Sócrates teria agido até agora, particularmente em relação à questão da justiça. Mas deixemos que o próprio Cálicles aponte o suposto procedimento vergonhoso de Sócrates:

> Se te falam do ponto de vista da convenção, interrogas segundo o da natureza, e se te falam do ponto de vista da natureza, interrogas segundo o da convenção. Foi assim que há pouco, a propósito de cometer ou sofrer injustiça, quando Polo falava do que é mais feio no domínio da convenção, tu deslocavas o tema para o domínio da natureza (483 a).

Mas será que a argumentação de Sócrates oculta de fato a distinção entre *physis* e *nómos*, ou será que, para o filósofo, essa não é exatamente uma distinção devida? Afinal, sabemos que tal distinção era de uso corrente entre os sofistas, não entre os filósofos, que sempre buscaram superá-la[102].

Pois bem, para nós, pelo menos por enquanto, talvez nem importe tanto saber se a acusação de Cálicles a Sócrates é devida. Oculta ou não

---

102 Ainda que a distinção entre *physis e nómos*, imputada aos sofistas, apareça em diversas obras de Platão, como em *República* 358 e; *Protágoras* 322 d, 337 c; *Críton* 50; e *Leis* 626 a, penso aqui, fundamentalmente, na relevância que tal distinção assume para a consecução de um *diálogo* como o *Crátilo*. Onde, pelo menos em relação à linguagem, tal distinção deve ser superada. Para uma análise hermenêutica do *Crátilo*, pode-se ver: AMARAL Fº, Fausto dos Santos. *Filosofia Aristotélica da Linguagem*. Chapecó: Argos, 2002; AMARAL Fº, Fausto dos Santos. *Platão e a Linguagem Poética*. Chapecó: Argos, 2008. Aqui cabe lembrar, também, de Aristóteles que, muito provavelmente, bom leitor dos *diálogos socráticos* escritos por seu mestre, entendendo a cena dramática, imputa a Cálicles justamente o procedimento que o nosso personagem imputa a Sócrates. Ouçamos o estagirita: "Um tópico que leva as pessoas a proferir paradoxos copiosamente é a aplicação dos padrões de natureza e de convenção que se representa Cálicles aplicando no *Górgias* e que todos os antigos julgavam válidos, uma vez que, segundo eles, a natureza e as convenções se opõem e a justiça é uma coisa boa de acordo com a convenção, mas não de acordo com a natureza. Portanto, a alguém que discursa em termos de natureza é preciso responder em termos dos padrões convencionais, e quando ele fala em termos de padrões convencionais deve-se encaminhar o argumento para os termos de natureza, isto porque em ambos os casos, resultará que ele emite paradoxos" (ARISTÓTELES. *Elencos Sofísticos*, XII, 173 a 10-15).

pelo filósofo, o caso é que, agora revelada a distinção entre o plano argumentativo adequado à *natureza* e o plano argumentativo adequado à *convenção*, Cálicles julga ter dissolvido a aparente contradição de Polo. Nas suas próprias palavras, "segundo a natureza, tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a convenção, será cometer algum ato injusto" (483 b). Mas não é só isso, pois Cálicles, assumindo a tradicional distinção entre *physis* e *nómos*, também assume a tradicional distinção valorativa entre *natureza* e *convenção*. Para a referida tradição, como nos diz Aristóteles, "o que se harmonizava com a natureza era a verdade, enquanto o que se harmonizava com a convenção era a opinião geral dos homens"[103].

Assim, desfeita a confusão armada por Sócrates, julgando saber de que lado a verdade está, o nosso impetuoso ateniense parece sentir-se à vontade para partir definitivamente para o ataque, revelando, sem o pudor de Górgias e Polo, nem a malandragem do filósofo, aquilo que realmente pensa, que, como já sabemos, é bem diferente da maneira do filósofo pensar. Pois, se para Sócrates cometer injustiça é pior do que sofrê-la, para Cálicles sofrer injustiça é que é muito pior. Afinal, como nos diz, "não é condição normal do homem sofrer injustiça, mas apenas do escravo, a quem melhor fora morrer do que viver, pois, ofendido e espezinhado, não é capaz de defender-se nem de amparar os que lhe são caros" (483 b).

Ora, pelo teor dessas poucas palavras do nosso ateniense, já podemos perceber o quanto seus *valores* estão associados à tradicional concepção de mundo encarnada, sobretudo, pelos poemas de Homero, em que a *virtude* (*areté*) guerreira da *força* é fundamental[104]. Assim é que, para Cálicles, "as convenções foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias" (483 b),

103 ARISTÒTELES. *Elencos Sofísticos*, 173 a 15.

104 "Só uma vez, nos livros finais, Homero entende por *arete* as qualidades morais ou espirituais. Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *arete* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela" (JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 27).

justamente como uma forma perversa de domínio sobre os naturalmente poderosos. Para o nosso ateniense, é contra a *natureza* própria do homem que os mais fracos, homens sem valor, procurem incutir desde a infância na mentalidade dos mais poderosos que eles devem igualar-se à maioria na posse dos seus bens. Incapazes de se destacarem individualmente no que quer que seja, para os inferiores, ótimo é que todos sejam iguais, sem que uns alcancem mais do que os outros. Para a maioria fraca, a *igualdade* (*íson*) é que seria o *justo* (*díkaion*), com a qual todos, inclusive os poderosos, deveriam contentar-se, uma vez que injusto seria que uns quisessem ter mais do que os outros (Cf. 483 b-484 a).

Para Cálicles, tudo isso é um contrassenso, fundamentalmente por ser *antinatural*. Se o homem é um ser natural tanto quanto os outros animais e se é da própria natureza que os mais fortes dominem os mais fracos, como ela mesma nos mostra, é claro que nas cidades também deveria ocorrer o mesmo. Como de fato ocorre. Afinal de contas, por que só o homem, sendo um ser natural, agiria contra a sua própria natureza? Deturpação essa que, sendo oposta à constituição natural do homem, ocorrendo, mais cedo ou mais tarde será superada pelo próprio poder da natureza que, irrompendo com toda a sua força, tende a restabelecer a justiça. E demonstra, assim, que de fato é justo que o *mais virtuoso* (*ameíno*) – o mais forte – tenha mais que o de *condição inferior* (*kheíronos*) – o mais fraco (Cf. 483 d-e). É por isso que, nas palavras do próprio Cálicles:

> Quando surge um homem suficientemente dotado por natureza para abalar e desfazer todos empecilhos e alcançar a liberdade, pisando nossos escritos, encantamentos e magias, e todas as convenções antinaturais, revoltando-se, transformando-se em senhor o que antes era nosso escravo, é então que brilha com todo o seu esplendor a justiça da natureza (484 a-b).

Assim como Polo já havia trazido à baila, a título de homens exemplares, os déspotas das monarquias da Macedônia e da Pérsia, *virtuosos*

o suficiente para impor seus desejos aos demais, tiranos capazes de tudo para conquistar e manter o poder, nosso ateniense Cálicles também faz o mesmo, nomeando Xerxes e seu pai, Dario (Cf. 483 e). Para tais homens, não houve *convenções* suficientemente fortes para constranger o ímpeto *natural* de todo homem para a consecução dos seus desejos. Daí serem, ao exemplo, extremamente virtuosos. E se um dia, lembremo-nos, foram derrotados, isto não ocorreu por conta do suposto poder de *lei* (*nómos*) alguma, mas pelo poder da força física (*physiké*), esse sim, portanto, verdadeiro. Para corroborar o dito, conferindo-lhe a autoridade devida, em consonância com a *paideia* tradicional, conservada nos procedimentos sofísticos, nosso ateniense cita um trecho poético. No caso específico, um poema de Píndaro que, em sua língua, Platão, em 484 b, o transmite assim:

> *nómos ho panton basileùs*
> *thnatôn te kaì athanáton*
> *ágein dikaioî tò biaiótaton*
> *hypertátai kheirí: tekmaíromai*
> *érgoisin Herakléos, epeì – apriátas –*

Já na nossa língua diz assim a tradução:

> *A lei, rainha de tudo,*
> *dos mortais e dos imortais*
> *torna justa a maior violência, praticada*
> *com a mão do poder: isto deduzo*
> *dos trabalhos de Héracles, que, sem pagar...*

Ao que tudo indica, essa citação parece ter gerado uma série de controvérsias entre diversos especialistas. Mormente em relação à correção interpretativa dos versos de Píndaro, posto que, muitos não concordam

com aquela dada por Cálicles, ainda que outros, sim[105]. Quem lendo o diálogo de Platão já leu Píndaro, parece encontrar aqui, na interpretação que Cálicles faz dos versos, corroborando a violência desmedida imposta aos outros para a consecução dos desejos particulares como a maior das virtudes, certo descompasso com o que parece cantar o poeta "da juventude, da beleza e fortaleza humanas, da nobre e pacífica rivalidade do esporte"[106]. Diante do que, Menzel pergunta:

> Ao compor os versos, teria Píndaro em mente o direito do mais forte, de tal maneira que Cálicles reproduziu o seu verdadeiro sentido? Pois, se a resposta é afirmativa, será necessário explicar como se concilia essa tese com a concepção piedosa do poeta e com o alto valor que atribui à ordem e a justiça[107].

Mesmo que não consigamos mais acreditar que, lendo a poesia, possamos adentrar na mente do seu autor para desvendar corretamente aquilo que ele mesmo quis dizer ao escrevê-la, de fato, o uso que Cálicles faz de Píndaro parece não harmonizar-se totalmente com o todo de sua obra, da qual o poema citado é apenas um fragmento de um fragmento, o 169 a[108]. Apesar de já referido por Heródoto em sua História[109], esse fragmento é conhecido em sua métrica fundamentalmente pelo texto de Platão, o qual o próprio Cálicles, que o recita, diz não sabê-lo de cor, preocupado, antes, em impor-lhe a sua interpretação. Ouçamos:

> Isto é mais ou menos o que Píndaro diz, porque não sei bem o poema de cor, mas o sentido é que Heracles levou consigo os bois de

105 Cf. MENZEL, Adolf. *Calicles. Contribuición a la Historia del Derecho del Más Fuerte.* México: Universidad Autónoma de México, 1922, p. 43-52 e 127-132.

106 ORTEGA, Alfonso. Introducción General. In: PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1984, p. 20.

107 MENZEL, Adolf. *Calicles. Contribuición a la Historia del Derecho del Más Fuerte.* México: Universidad Autónoma de México, 1922, p. 46.

108 Seguimos aqui a edição das obras de Pindaro publicada pela Loeb Classical Library: PINDAR. *Nemean Odes*, *Isthmian Odes*, *Fragments*. Edited and Translated by William H. Race. Harvard University Press: London, 1997.

109 Cf. HERÓDOTO. *História*, III, 38.

> Gérion e que os bois e todos os bens dos inferiores e mais fracos pertencem de direito ao que é melhor e mais poderoso (484 b-c).

Como já mencionado, ainda que ao nosso estudo não caiba querer determinar uma provável interpretação correta do excerto poético, visto que não é exatamente isto que está em jogo no diálogo que estamos lendo, donde não podemos nos afastar em demasia, contudo, para leitores da obra de Píndaro, causa sim um enorme espanto que o poeta, conhecido entre outras coisas, pode-se dizer, por seus mitos purificados e o seu senso de comunidade, seja usado para justificar o pensamento violento e individualista de Cálicles[110], fundamentado em um suposto direito natural (*katà physin*) do mais forte. Até mesmo porque, ressaltando o próprio par de opostos que o ateniense introduziu em sua argumentação, se olharmos novamente o poema, veremos que ele canta a *lei/convenção* (*nómos*), nomeando-a expressamente, não a natureza *physis*, como Cálicles quer nos dar a entender:

> *nómos, rainha de tudo,*
> *dos mortais e dos imortais*
> *torna justa a maior violência, praticada*
> *com a mão do poder: isto deduzo*
> *dos trabalhos de Héracles, que, sem pagar...*

Dessa maneira, interpretando *nómos* como se fora o seu oposto, *physis*, de fato, a interpretação que Cálicles dá aos versos citados, ao que tudo indica, como nos diz Menzel, é "uma interpretação absolutamente

110 "Depois da crítica de Xenófanes à teologia de Homero e Hesíodo, também tem Pindaro o seu próprio sentido do mito. Ninguém como ele fez uma purificação tão radical dos mitos, corrigindo ou reformando visões homéricas que não fossem dignas do seu conceito do divino. Só o belo dos deuses é contável e cantável (*Ol.* I 35)" (ORTEGA, Alfonso. Introducción General. In: PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1984, p. 36). "Ao crescente individualismo do pensar democrático e à triste situação nascida da guerra do Peloponeso não podia chegar com igual eficácia e convicção a voz de um poeta que proclamou, desde uma existência distinta, um sentido de comunidade e de fé agora rompido" (Ibidem, p. 54).

livre"[111], preferiria dizer – para não reproduzir, assumindo, o pensamento de Cálicles –, olhando para o diálogo, *desmedidamente violenta*. Tanto é assim que não faltaram autores – fundamentalmente aqueles que leem os diálogos de Platão como quem bica as uvas de Zêuxis – para levantar a hipótese de que, no fragmento citado estariam faltando as primeiras palavras, que seriam, justamente, *katà physin*[112]. Portanto, os primeiros versos na sua íntegra soariam assim: *conforme a natureza / a lei, rainha de tudo*. Assim, seguramente a interpretação de Cálicles deixaria de ser tão espantosa. E assim, poder-se-ia até mesmo entender porque é que Sócrates aceita a identificação do pensamento de Cálicles com o pensamento de Píndaro, inclusive utilizando a expressão que, supostamente, estaria faltando no poema (*segundo a natureza / katà physin*), quando, um pouco mais à frente, no diálogo, interroga seu conterrâneo: "Diz-me o que é que tu e Píndaro pensais que seja a justiça segundo a natureza" (488 b). No entanto, para nós que, ao lermos os diálogos de Platão, não queremos desviar tanto assim nosso olhar da cena, buscar uma solução para as aporias surgidas no diálogo fora da cena, para depois, com a solução externa, encontrar a sua confirmação em algum trecho do diálogo, segue sendo um desvio que não queremos tomar. Porquanto, no caso específico que estamos agora procurando compreender, tal espécie de solução parece não solucionar muita coisa, implicando, antes, o surgimento de outras dificuldades, pois, como nos diz Menzel:

> Se o poeta conhecia a antítese entre physis-nomos, o que parece sumamente provável, não tem explicação que houvesse falado de uma *lei conforme a natureza*, pois sua existência dissolve a contradição entre nomos e physis. Imputar a Píndaro a idéia de uma lei natural seria um anacronismo insustentável[113].

111 MENZEL, Adolf. *Op. cit*., p. 128.

112 "Böckh lançou a hipótese de que o fragmento 169 de Píndaro iniciava com as palavras *katà physin*; Thompson, entre outros estudiosos do mundo antigo, aderiu à opinião de Böckh" (MENZEL, Adolf. *Op. cit*., p. 127).

113 MENZEL, Adolf. *Op. cit*., p. 127.

Portanto, não podemos deixar de ver o que a cena nos mostra: Cálicles exercitando toda a sua *capacidade* (*areté*), aquilo que julga ser a grande *virtude* (*areté*) de um homem: *a força*. Força o bastante não só para vergar os homens, mas também para vergar a linguagem, subjugando-os conforme os seus interesses pessoais. Aliás, não esqueçamos, justamente aqui, onde, em vez de atrapalhar ele até nos ajuda, o subtítulo do diálogo que estamos lendo, *da retórica*. Pois, na íntima comunhão entre homens e linguagem, a grande virtude do *rétor* não é, de fato, dominando a linguagem, dominar os homens, arrastando-os para o lado que bem entender? Pois é, com a sua interpretação pessoalíssima Cálicles nos mostra, ao extremo, a que veio e do que é capaz. Mas voltemos a seguir o diálogo, pois, ao que tudo indica, tem mais, muito mais, visto que o viril ateniense não para por aqui, passando agora a atacar diretamente a filosofia, que, afinal de contas, como disse o próprio filósofo, é a única culpada por Sócrates dizer as coisas que diz – aos olhos de Cálicles e da *maioria* (*dêmos)* – profundos disparates. Tal qual o que foi dito há pouco: que cometer injustiça e viver na impunidade é o maior de todos os males.

Para Cálicles, é o exercício inconvenientemente desmedido da filosofia que acaba ofuscando a visão do seu conterrâneo Sócrates para o jogo de poder que perpassa necessariamente a vida dos homens, para o qual, obviamente, deve-se estar preparado. Verdade que o próprio Sócrates reconheceria, se, no entanto, já tendo passado da idade adequada para tanto, deixasse a filosofia, para se dedicar às coisas que realmente, na vida, têm valor (Cf. 484 c). Não é deslustre algum que os jovens, dentre tantas outras ocupações apropriadas para tal fase da vida, moderadamente filosofem, antes pelo contrário, "é bom ter alguns conhecimentos de filosofia" (485 a)[114]. Para o nosso ateniense, não há problema em incorporar a filosofia à *formação* (*paideía*) do cidadão, sendo dela uma *auxiliar* (Cf.485 a). Portanto,

114 "Alegra-me o espetáculo de um adolescente que se aplica no estudo dessa matéria; assenta-lhe bem semelhante ocupação, muito própria de um homem livre, como considero inferior e incapaz de realizar alguma ação bela e generosa quem nessa idade descura da filosofia" (485 c).

desde que, evidentemente, não atrapalhe a vida de ninguém. Como parece atrapalhar a vida de Sócrates, que acaba atrapalhando a vida dos outros também. Mas isso acontece apenas quando a filosofia deixa de ser uma coadjuvante na *formação* do homem, buscando ser a sua protagonista. É aí que o seu amante, parecendo não enxergar mais nada em sua frente, acaba se tornando, aos olhos da maioria, extremamente ridículo. Cultivando-a inadequadamente, depois da idade adequada, muito além das conveniências sociais (*políticas*), "por bem-dotada que seja uma pessoa" (484 c), ela vai, por fim, acabar arruinando a sua vida (Cf. 484 c), tornando-se um ignorante *das palavras* (*tôn lógon*) e *dos costumes* (*tôn nómon*) necessários para a vida na polis, tanto no plano público quanto no particular (Cf. 484 d), "bem como carecerá de experiência com relação aos prazeres e às paixões e ao caráter geral dos homens" (484 d). Perdendo a sua virilidade, agindo antes como criança ou escravo (Cf. 485 a-d), um cidadão assim, ao final, "deixa de ser homem" (485 d). E ainda ouvindo as palavras de Cálicles:

> Foge dos lugares frequentados da cidade e das praças, onde, exclusivamente, no dizer do poeta, os homens se distinguem[115], para meter-se num canto o resto da vida, a cochichar com três ou quatro moços, sem jamais proferir um discurso digno de um homem livre, grande ou conveniente (485 d-e).

Para o nosso bravo ateniense, um homem assim, que dedica sua vida à filosofia, em nada louvável, é, antes de tudo, "merecedor de açoites" (485 d).

Como se percebe, palavras duras a respeito de quem vive filosofando, que, não parando por aí, agora serão direcionadas diretamente a Sócrates. No entanto, até mesmo pela dureza de tais palavras, não querendo ofender seu patrício, mas buscando ser candidamente franco, é em tom de amizade,

115 Geralmente aqui se costuma reconhecer que o poeta citado é Homero, mais precisamente: *Ilíada*, IX 441.

como quem aconselha um irmão amado[116] que Cálicles vai admoestar seu conterrâneo[117]. Aos seus olhos – não esqueçamos, são os olhos da massa –, apesar de possuir uma "alma tão superiormente dotada" (486 a), descuidando-se daquilo que deveria cuidar para entregar-se totalmente à filosofia, Sócrates teria estragado-a, encontrando-se em um estado lastimosamente vergonhoso, visto que, pela vida que resolveu levar, tornou-se um homem extremamente vulnerável e fraco. Exatamente o oposto daquilo que um homem, digno de sê-lo, deveria ser. Ao ponto de, se acusado no tribunal, ainda que injustamente, por mais insignificante e desprezível que fosse o acusador, para Cálicles, é obviamente claro que Sócrates não saberia defender-se adequadamente e, se a pena proposta lhe custasse a vida, mesmo assim, certamente seria condenado à morte (Cf. 486 a-b).

Ora, pelo que inevitavelmente sabemos, palavras proféticas. Ainda que amargo, sobretudo para quem filosofa, não podemos negar que o discurso de Cálicles contém lá as suas verdades. E assim, efetivamente, ele nos leva à pergunta que faz em relação à filosofia: "Ora, que sabedoria pode haver numa arte, Sócrates, *que se apodera de um indivíduo bem-dotado e o deixa inferior?*" (486 c)[118]. Mas, afinal, para quê, então, filosofia? Para o nosso viril ateniense, um cidadão nessas condições, incapaz de confluir para o engrandecimento quer da cidade, quer de sua própria vida, deveria "ser legítimo esbofeteá-lo impunemente" (486 c)[119]. Por tudo isso é que, por último, termina o seu discurso exortando amigavelmente Sócrates a

116 Cálicles compara o seu procedimento com aquele de Zeto em relação ao seu irmão Anfião, personagens da tragédia *Antíope* de Eurípedes, da qual só possuímos fragmentos, onde os dois irmãos gêmeos, cada qual encarnando um modo de vida oposto ao outro; a ativa Zeto, a dedicada à poesia e à música, Anfião, aparecem discutindo a superioridade de um modo de vida em relação ao outro.

117 "Por tudo isso, meu caro Sócrates, não te ofendas com o que eu te disser, pois a amizade que te dedico é que me leva a falar dessa maneira" (486 a).

118 Nos últimos momentos do seu discurso, Cálicles continua fazendo citações da tragédia *Antíope* de Eurípedes. No nosso texto, neste momento, são elas que aparecem em itálico.

119 Aqui não podemos deixar de ouvir os ecos de trechos da *Oração fúnebre de Péricles*, transmitida por Tucídides; discurso de exaltação das virtudes da Atenas democrática, portanto do *dêmos*, que, como sabemos, Cálicles ama tanto: "Nós consideramos o cidadão que se mostra estranho ou indiferente à política como um inútil à sociedade e a cidade" (TUCÍDIDES. A História da Guerra do Peloponeso. In: *A Democracia Grega*. Helio Jaguaribe (Org.). Brasília: Universidade de Brasília1981, p. 146).

deixar a filosofia, para que possa direcionar sua vida para aquelas coisas que realmente têm valor. Ouçamos então o que nos diz:

> Atende-me, caro amigo; pára com essas demonstrações e cultiva o conhecimento das artes direcionadas para a ação, para adquirires reputação de sábio, deixando para os outros essas sutilezas, que não passam de tolices ou frivolidades e que acabarão por te fazer habitar uma casa vazia (486 c).

Exortação que, como se vê, termina em tom de ameaça, visto que ninguém, nem mesmo o filósofo, pode viver em tamanho isolamento, na mais completa solidão.

Afinal de contas, ainda que suspeitemos – nomear ainda não nomeamos –, quais seriam estas coisas que, na vida, realmente têm valor, aquelas que efetivamente contam, para as quais é necessário ter *força* suficiente para *poder* conquistá-las? Evidentemente isso não nos é estranho, são elas: "riqueza, fama e grande quantidade dos mais variados bens" (486 d).

Esse foi o discurso de Cálicles, aquele que diz sinceramente, sem vergonha alguma, aquilo que a maioria pensa mesmo sem dizer. Sinceridade que Sócrates não apenas reconhece como também vê nela a oportunidade para averiguar se, de fato, apesar de contrariar tão profundamente a vida da maioria, não é o filósofo quem tem razão. Pois Cálicles não possui apenas a *desvergonha franca* (*parresía*) para confrontá-lo, mas também possui o *conhecimento* (*epistéme*) e a *benevolência* (*eúnoia*) apropriados para tanto. Três qualidades que seriam, juntas, necessárias para se saber verdadeiramente "se uma alma vive bem ou mal" (486 e), que, enfim, é o que efetivamente importa saber, sendo isto, portanto, fundamentalmente o que propõe o diálogo, não havendo "mais belo tema de estudo" (487 e): a busca pela determinação do "que o homem deve ser" (488 a); nada mais nada menos. E, para tanto, "a que deve aplicar-se, e até que ponto será preciso fazê-lo, quer seja na velhice ou na mocidade" (488 a).

Para Sócrates, Polo e Górgias, seus interlocutores anteriores, ainda que homens verdadeiramente sábios e amigos, portanto, possuidores de *conhecimento* e *benevolência*, no entanto, envergonhadamente tímidos, não tiveram *liberdade de falar* (*parresía*) com toda *franqueza* (*parresía*) necessária para o desenvolvimento adequado da investigação. Pudicos em demasia, acabaram calados pelas suas próprias contradições (Cf. 487 b). Já Cálicles é bem diferente dos outros personagens, pois, como vimos, além de *sábio* e *benevolente*, é extremamente *franco* com Sócrates, falando realmente aquilo que pensa. Assim, é o parceiro apropriadamente adequado para a investigação dialógica, pois, partindo da franca oposição entre um e outro, naquilo em que acabarem concordando, estará "realmente a consumação da verdade" (488 a). Para tanto, como afirma o filósofo, é preciso que a *conversação* prossiga *eks arkhés,* ou seja, *desde o seu princípio* (Cf. 488 b). É assim que, findos os discursos, estabelecidos os protocolos para a *conversação* (*diáleksis*), ela vai começar. Em discussão, aquilo que Cálicles diz ser – até mesmo apoiando-se em Píndaro – "a justiça segundo a natureza" (488 b). Ouçamos atentos as primeiras perguntas de Sócrates.

"Consistirá a justiça segundo a natureza em o mais poderoso se assenhorear, pela força, dos bens do mais fraco, em o melhor governar os que lhe são inferiores e em o que vale mais ter um quinhão maior do que o que vale menos?" (488 b). É exatamente assim que Cálicles pensa[120]. Mas, se é assim, Sócrates faz notar que há em tal definição da dita *justiça natural* uma identificação entre *o mais poderoso* (*tò kreîtton*), *o melhor* (*tò béltion*) e *o mais forte* (*tò iskhyróteron*). Com o que Cálicles concorda, afirmando que sim, pois para o nosso desavergonhado ateniense, é claro "que tudo isso é uma só coisa" (488 d). Então Sócrates prossegue, com a aquiescência do seu interlocutor, dizendo ser certo que *muitos* são *naturalmente* (*katà physin*) mais poderosos do que *um* (Cf. 488 d). Tal qual no regime democrático, não podemos deixar de lembrar, já que certamente essa é uma das

120 "Foi exatamente isso o que eu disse e repito-o agora" (488 b).

coisas que, no *Górgias*, está em questão. Tanto é assim que, como ocorre em tal regime, é a multidão que *impõe* as leis para cada um dos habitantes da cidade. *Naturalmente* porque a multidão, sendo *mais forte*, é também *mais poderosa*. O que, certamente, aos olhos de Cálicles, é *o melhor*. Portanto, continuamos seguindo as palavras de Sócrates, se são os *melhores por natureza* aqueles que, *fortemente mais poderosos*, instauram as leis da cidade, tais leis não poderão deixar de ser *naturalmente belas* (*katà physin kalá*) (Cf. 488 b-e).

Como se percebe, no final do argumento, como uma conclusão, Sócrates introduz uma nova palavra, identificando-a com as outras três anteriormente citadas para dar conta do que seja a *justiça segundo a natureza*. Pois então, agora sabemos que, além da justiça ser o reino *natural* do *mais poderoso*, do *mais forte* e do *melhor*, ela também é *bela,* tanto quanto são belas as *leis* que é capaz de impor (Cf. 488 e). Até aí, para Cálicles, não há com o que discordar, antes pelo contrário. E isso, certamente, vai causar--lhe um problema. No caso, não esqueçamos: o *naturalmente* valoroso e poderoso braço forte da justiça, capaz de impor as belas *leis*, é a *multidão*. E Sócrates, agora, introduzido o belo, prossegue recordando algo que já havia sido estabelecido anteriormente[121] na própria fala de Cálicles e que, portanto, agora ele não terá como desdizer: para a referida multidão "a justiça consiste na igualdade e que é mais feio praticar injustiça do que ser vítima de injustiça" (489 a).

Se nós também recordarmos o que foi dito por Cálicles, principalmente na primeira parte do seu discurso (Cf. 482 d-484 b), e confrontarmos com o que acabou de ficar estabelecido pela *conversação*, portanto, com a anuência dos dois, logo perceberemos que o nosso viril ateniense parece que já está todo enredado nas malhas da contradição. Antes – estão lembrados? – dizia que a justiça brilhava realmente quando um só homem era capaz de sobrepujar a maioria. Portanto, em franca oposição

121 Cf. 483 a – 484 a.

com o que acabou de admitir agora: que a justiça consiste na igualdade instaurada pela maioria.

Ora, mas isso apenas se não fizermos as ressalvas que ele próprio fez, acusando Sócrates de levar os seus interlocutores à contradição exatamente por con*fundir* os dois horizontes, o da *lei* (*nómos*) e o da *natureza* (*physis*), pois, como sabemos, feitas as devidas distinções, aparentes contradições desaparecem.

No entanto, o filósofo ressalta que, na breve conversação que mantiveram, foi exatamente esta suposta *oposição* entre *physis* e *nómos* que se mostrou aparente, sendo completamente dissolvida, na medida em que, pelo que ficou essencialmente estabelecido, com a anuência dos dois, é por natureza que as leis são justamente instituídas. Portanto, não é apenas *por lei* (*katà nómon*)que a igualdade é justa, com todas as consequências oriundas daí, mas *por natureza* (*katà physin*) também. Aliás, avançando um pouquinho por nossa própria conta, mas na esteira do estabelecido, podemos até mesmo concluir que é da natureza própria da lei que ela seja justa. Dito ainda de outra forma, se justas, as convenções humanas não podem ser contrárias à natureza.

Sendo assim, evidentemente não procede aquela acusação de Cálicles a respeito de Sócrates confundir os seus interlocutores utilizando-se maliciosamente da dita distinção entre *physis* e *nómos*, levando-os à contradição[122]. Contradição da qual, por conseguinte, nosso viril ateniense não conseguiu se livrar.

Mas, então, será que o impetuoso Cálicles, ainda mais rápido do que Górgias e Polo, surpreendentemente constrangido por Sócrates – logo por Sócrates que aos seus olhos seria um homem extremamente fraco e vulnerável –, calar-se-á sem mais? É claro que não! O valente guerreiro, ainda

122 “Por conseguinte, é bem possível que não tivesses dito antes a verdade e me acusasses sem razão, quando afirmaste que a natureza e a lei se contrapõem e que eu disso tinha pleno conhecimento no desenrolar das conversações, porém procedia de má-fé, apelando para a lei, quando alguém falava segundo a natureza, ou para a natureza, quando se referia à lei” (489 b).

que ferido, empunhando corajosamente suas armas, não foge à luta. Quais são as armas de Cálicles? Sigamos o diálogo para conhecê-las.

Impetuoso de fato, o ateniense começa por desqualificar tanto Sócrates quanto as coisas que o filósofo diz. Se na cena onde estamos parados, Sócrates, a partir dos resultados da *diáleksis*, reclama dos procedimentos do seu interlocutor, que, faltando com a verdade para um amigo, acusando-o sem razão (Cf. 489 b), diríamos nós, deveria envergonhar-se, é Cálicles, porém, que, partindo para o ataque, diz com todas as letras que quem deveria envergonhar-se é o filósofo, pois "não pára nunca de dizer tolices" (489 b). Chicana em demasia, "à caça de palavras" (489 c), Sócrates apega-se aos mínimos detalhes no uso da linguagem, como que de má vontade, esforçando-se ao máximo para não compreender os seus interlocutores, considerando qualquer lapso vocabular, por menor que seja, o maior dos achados (Cf. 489 c).

Ora, pensemos nós, essa até que não é de todo uma má descrição do filósofo. Sua tarefa precípua não é justamente precisar monossemicamente o valor exato das palavras? Palavras cuja intrínseca polissemia pulula no *Górgias*.

Cálicles, como o próprio filósofo já reconheceu, não é bobo, além de ser franco; assim, parece que entendeu muito bem aonde Sócrates quer chegar com os seus argumentos que se insinuam através da polissemia das palavras. É, portanto, de fato, preciso precisá-las. Ao que parece, para Sócrates, não teria ficado muito clara a identidade que Cálicles estabeleceu entre *o melhor* (*tò béltion*) e o *mais poderoso* (*tò kreîtton*) (Cf. 489 c), que, lembremos nós, são identificados com *o mais forte* (*tò iskhyróteron*) também. Nosso impetuoso ateniense não nega, antes reafirma a identidade estabelecida entre as referidas palavras. Entretanto, mostrando-nos que compreendeu o seu lapso, quando induzido por Sócrates foi levado pela polissemia das palavras, esclarece:

> Pensas, realmente, que o que eu disse não foi que é a mesma coisa o melhor e o mais poderoso? Ou achas que digo que reunida uma malta de escravos e de gente da mais heterogênea procedência, sem nenhum valor, exceto o serem corporalmente mais fortes, o que então disserem deverá ser considerado lei? (489 c).

Lembremos que foi exatamente quando Cálicles aceitou a premissa de Sócrates – a multidão é *naturalmente* (*katà physin*) mais poderosa do que um só homem (Cf. 488 d) – que o filósofo pôde começar a direcionar as palavras de Cálicles contra elas mesmas. Este foi o seu lapso: ter respondido aquela pergunta maliciosa do filósofo afirmativamente. Mas o que fazer? Afinal de contas, quem é que negaria que uma multidão é *corporalmente* (*katà physin*) mais poderosa do que um homem apenas? Ainda mais se tivermos identificado o *mais poderoso* (*tò kreîtton*) com *o mais forte* (*tò iskhyróteron*)[123]. No entanto, como pudemos ouvir agora da sua própria boca, não foi isso que ele quis dizer quando identificou o melhor com o mais poderoso, pois, o poder do qual se está falando, aquele que fundamentalmente está em jogo no diálogo, não é o poder oriundo da força bruta corporal, mas, pelo que se depreende do que foi dito, o *poder da linguagem*[124]. Aquele que franqueia o *poder político*, mormente na polis democrática.

Sócrates diz que já suspeitava que esse fosse o pensamento do seu interlocutor. Porém, tanto melhor agora, confirmado pelo próprio Cálicles: não é pela força física que os melhores exercem o seu poder. Se não é da força bruta muscular, é preciso que Cálicles esclareça, *desde o princípio* (*eks arkhés*), de onde é que os melhores extraem o seu poder. Nosso amigo, no entanto, parece tergiversar, dizendo que os melhores assim o são por serem "os de mais valor" (489 e). E, assim, como observa o filósofo, não se esclarece nada (Cf. 489 e). Afinal de contas, lembremos, ambas

123 Não esqueçamos que em grego *physis*, donde *katà physin*, pode significar, entre outras coisas, a constituição de algo, sua forma exterior, sua aparência corporal. E *iskhys*, donde *tò iskhyróteron*, também se refere, fundamentalmente, ao físico, ao corporal.

124 "O que então disserem deverá ser considerado lei?" (489 c).

comparativas de *agathós*, *kreîtton* e *ameínon*, acabam por ser sinônimas. Sócrates então sugere: será que o seu interlocutor não estaria querendo dizer *phronimotérous*? Cálicles prontamente concorda. É isto mesmo, ou seja, os *melhores* e *mais poderosos* assim o são por serem os *mais sábios*.

Dessa maneira, esclarecido que a força que sustenta o poder dos melhores não provém do *corpo*, mas sim da *inteligência* (*phrónis*), Cálicles pode retomar, reafirmando aquilo que havia por primeiro proclamado no seu discurso e que o filósofo, com sua *conversa* (*diáleksis*), fez questão de inverter. Nas suas próprias palavras: "É da natureza do justo que o melhor e mais sábio governe os inferiores e tenha mais do que eles" (490 a). Assim, com uns pequenos ajustes, nosso viril ateniense conseguiu manter o seu discurso de pé, livrando-o da contradição.

No entanto, pelo que estamos prestes a ver, para essa nova formulação do *justo*, Sócrates também tem lá as suas objeções, atacando fundamentalmente a segunda parte da definição de Cálicles. Se lhe parece óbvio que não é pelo fato do médico ser o mais sábio – portanto o melhor e mais poderoso – em relação ao consumo de alimentos e bebidas, que ele deva ter, por isso, dos gêneros alimentícios, uma porção maior do que os outros para a sua própria ingestão, devendo ocorrer, antes, exatamente o oposto. Pelo fato de ser o mais sábio em relação à distribuição dos víveres, conforme a sua compleição física e, portanto, conforme as suas necessidades alimentares, o médico pode até mesmo ficar, *justamente*, com a menor das porções (Cf. 490 b-c).

Cálicles protesta! Aos seus olhos, Sócrates parece querer desviar novamente a conversa com suas tolices. Afinal de contas, não era sobre comidas e bebidas que estavam falando. Mas o que é então que está em jogo? Ora, nada mudou. Sócrates faz Cálicles reafirmar: o melhor, sendo o mais sábio, deve ter uma porção maior do que os outros (Cf. 490 d). Se não de comidas e bebidas, "talvez de roupas" (490 d), provoca o filósofo. Assim, aquele que "souber tecer com mais perícia obterá um manto maior e andará com os mais numerosos e belos trajes" (490 d). Evidentemente

que Cálicles protesta novamente. Mas Sócrates insiste: se a proposição de Cálicles, *o mais sábio deve ter mais do que os outros,* segue sendo verdadeira, embora não seja adequada para a questão das comidas e das bebidas, nem para as roupas, quem sabe "com relação aos sapatos" (490 e) ela se ajuste. E aquele que mais souber fazê-los andará com os maiores e mais variados pares. Se também não é assim com o sapateiro, e Cálicles continua protestando contra o que continua considerando tolices, pode ser que para o caso do lavrador a referida proposição seja verdadeira (Cf. 490 e).

Como se percebe, na sua insistência, o argumento provocativo de Sócrates vai mesmo beirando o deboche, já que, para Cálicles, nada do que o filósofo disse tem a ver com o que estavam conversando. E Sócrates bem sabe disso. Nitidamente irritado, nosso viril ateniense tenta retomar o assunto em questão, determinando com todas as letras sobre o que estão falando e quem são aqueles para os quais deve valer a sua proposição. Por sinal, para Cálicles, isso já deveria estar suficientemente claro, se não fosse a chicanice do filósofo, que parece esforçar-se ao máximo por nada entender, desviando constantemente os rumos da conversação. Procedimento deveras irritante. Para o nosso ateniense, certamente que o que está em questão, e não é de agora, o que reforça a sua irritação, não é o ofício do médico, do tecelão, do sapateiro ou do agricultor, mas o governo da cidade. Portanto, aqueles que Cálicles chama de melhores e mais poderosos só podem ser "os conhecedores dos negócios da cidade e que sabem como bem dirigi-los, não sendo apenas entendidos em tais matérias, mas também corajosos, pois que são capazes de realizar o que pensam, sem jamais desistirem por fraqueza de alma" (491 b).

Ora, ao que tudo indica, de nada adiantou aquele pedido de Sócrates feito há pouco para que Cálicles não deixasse a *amabilidade* de lado[125]. Pois, se não esquecemos a cena do seu discurso – como não devemos esquecer –, com todas as suas críticas violentas ao estilo de vida filosófico,

125 "Porém instrui-me, admirável amigo, com um pouco mais de brandura, para que eu não tenha que fugir de tua escola" (489 d)

afastado da ação, dos negócios da cidade, a cena atual nos mostra o nervoso ateniense, contrapondo-se novamente de maneira ferrenha ao filósofo. Chamando-o aqui, ainda que indiretamente, mas em alto e bom som, de *covarde*, *incapaz* e *fraco*. Também pudera, a debochada ironia de Sócrates parece conseguir tirar qualquer um do sério, fazendo-o se descontrolar. Mas, então, isto significa que acabou a conversa, posto que é chegada a hora dos xingamentos?! Talvez, principalmente se o filósofo, por conta da postura, ou melhor, da descompostura de Cálicles, também se descontrolar. O que de fato não ocorre. Mas, antes, surpreendentemente, introduzindo no diálogo aquilo que Aristóteles chama em sua *Poética* de *peripécia*, parte essencial da tragédia[126], é a própria questão do *autocontrole*, *do governo de si*,que o filósofo passa a questionar. Visto que, na medida em que Cálicles insiste em dizer que o governo da cidade deve ser efetuado pelos corajosos homens de ação, conhecedores dos negócios da cidade, e que, além do mais, por isto mesmo, por tais homens serem os melhores e mais poderosos, "a justiça manda que eles tenham mais do que os outros, os governantes mais do que os governados" (491 d), Sócrates repentinamente introduz o novo ponto ao diálogo, que vai mudar os rumos da investigação, questionando os tais governantes de Cálicles. Que eles sejam melhores e mais poderosos em relação aos seus governados nós já sabemos, mas, em relação a si mesmos, o que será que se passa, "governam-se a si próprios ou são governados?" (491 d). Afinal de contas, Sócrates arremata, "não haverá necessidade de ninguém governar-se a si mesmo, mas apenas aos outros?" (491 d).

Diante do inusitado da peripécia, Cálicles, que a princípio não entende muito bem o questionamento de Sócrates, mas, conhecendo os seus procedimentos, logo parece ter certeza pelo menos de uma coisa: o filósofo está lhe armando mais uma das suas arapucas. Então, impetuoso, para defender-se das perguntas do filósofo, no mais das vezes capciosas,

126 "Peripécia é a mudança da ação em sentido contrário" (ARISTÓTELES. *Poética*, 11, 1452 a 22).

passa para o ataque, mostrando que, de fato, além de corajoso, conhece os procedimentos socráticos, voltando contra o próprio filósofo aquela que talvez seja a sua arma mais poderosa, pedindo-lhe uma *definição*: "Que entendes tu por governar-se a si mesmo?" (491 d). Nas palavras do próprio filósofo: "Nada de especial, a esse respeito penso como a multidão: ser temperante, ter autodomínio, comandar em si próprio os prazeres e os desejos" (491 e).

Com o que Cálicles não se contém. E mostrando que, dos procedimentos socráticos, além da definição, também conhece o deboche, chamando o filósofo de "engraçadinho" (491 e), começa a afiar suas palavras para um novo, ainda que breve discurso, recusando a definição dada por Sócrates do governo de si, dizendo tratar-se, antes, da definição dos imbecis. Sócrates protesta (Cf. 491 e). Em vão. Nosso viril ateniense, suficientemente inflamado, já iniciou seu ataque. Não se para assim, sem mais, um bravo guerreiro que, sedento de sangue, com o inimigo provocativamente a sua frente, já desembainhou sua espada, brandindo-a em pleno ar. Se não é dos imbecis que Sócrates está falando, que vivem reprimidos, certamente é dos escravos que, tendo as suas vidas controladas, não sendo livres, não podem ser plenamente felizes. Coerente, Cálicles promete anunciar, sem freio algum, sinceramente desavergonhado, o que é de fato "belo e justo por natureza" (491 e). Condição para se viver *corretamente*. Evidentemente que uma vida oposta àquela que o filósofo pretende viver. Mas ouçamo-lo aqui diretamente, para que possamos sentir o calor da sua voz: "quem quiser viver corretamente, longe de reprimir seus desejos, terá de permitir que eles se expandam tanto quanto possível, e, por maiores que sejam, ser capaz de satisfazê-los com coragem e inteligência a todos eles à medida que se forem manifestando" (491 e-492 a). Felicidade que, certamente, não está ao alcance da maioria, que fraca se deixa governar. Aliás, é por isso mesmo, por vergonha da sua própria fraqueza, que a maioria, mesmo reconhecendo a superioridade da vida descrita por Cálicles, acusa de vergonhoso aquilo mesmo que, se tivesse poder para tanto, desejaria

para si: a *intemperança* (*akolasía*). Portanto, é por ser incapaz de satisfazer todos os seus impulsos que a multidão, covarde, reprimindo-os, louva a temperança e a justiça igualitária, tentando, assim, "escravizar os mais bem-dotados por natureza" (492 a). Finalmente, para Cálicles, isto é que é a verdade que Sócrates tanto alardeia procurar: "A vida sensual, a intemperança e a liberdade, quando devidamente amparadas, é que constituem ao certo a virtude e a felicidade. Tudo o mais, todos esses enfeites e convenções contrárias à natureza, não passam de tagarelice sem valor" (492 c). Eis aí, reafirmado, o credo de Cálicles.

Sócrates não pode deixar de reconhecer, louvando a franqueza do seu conterrâneo, que não tem vergonha alguma de falar abertamente aquilo que, no íntimo, todos pensam, mas que, no entanto, falta-lhes coragem para dizer. É assim que Cálicles mantém-se na posição que vinha ocupando até agora de representante da maioria. Aliás, posição que muito convém a um *rétor*. Por tudo isso é que segue sendo o interlocutor ideal do filósofo com quem vale a pena conversar sobre as questões mais decisivas. Por isso, esperamos, no Górgias, tanto quanto Sócrates, "que realmente se torne manifesto como é preciso viver" (492 d).

Para quem ainda não acreditava muito no que já havíamos dito no começo desta nossa leitura – talvez por manter-se preso em demasia a subtítulos espúrios e temas de escola –, aí está, dito pelo próprio filósofo, que o eixo estruturante dos diversos questionamentos que emergem no *Górgias* é a vida. Mais precisamente, o modo através do qual podemos vivê-la da melhor maneira possível. Ou, dito ainda de outra forma, questiona-se quem, na polis democrática, leva o melhor da vida, a maioria ou Sócrates. O que implica questionar tanto o governo de si, quanto o governo dos outros (da cidade). É assim que chegamos ao ápice da oposição demarcada entre dois modos distintos de encarar a vida. De um lado temos Cálicles, assumindo corajosamente a posição da maioria, para quem, no fundo, felizes são aqueles capazes de realizar, sem freios, todos os seus desejos. Do outro lado Sócrates, alinhado àqueles "que apregoam que felizes são

os que de nada necessitam" (492 e). Para nenhum dos dois a vida que o outro defende é vida, assemelhando-se, antes, à morte[127].

Então, oposições bem definidas, estamos prestes a presenciar o começo de mais uma *diáleksis* fulminante, onde o filósofo, demonstrando a validade lógica dos seus argumentos, demonstrar-nos-á a superioridade da vida que apregoa? Não?! Mas como não?! O que é que há com o filósofo?! Justamente agora, em meio à decisão da vida, o que é que ele faz? Começando por uma citação de Eurípides, acaba mesmo é contando um mito. Um não, já que são duas as estórias que Sócrates passa a nos narrar. Vejamos o que diz a primeira.

Primeira estória que, de fato, como Sócrates mesmo admite, é um tanto quanto *extraordinária*. Ou, seguindo as possibilidades semânticas da palavra *átopos*, que é o termo grego com o qual o filósofo qualifica o primeiro mito narrado, *insólita*, *extravagante*, *absurda*, pelo que, *inconveniente*, porquanto *fora do lugar*. No entanto, não é por isso que o filósofo deixou de contá-la. Como foi dito, começando por uma citação de Eurípides: *quem nos dirá que não é morte a vida, e estar morto, viver?* Algo realmente insólito que Sócrates, no entanto, diz ter ouvido "certo sábio" (493 a), não nomeado no texto, dizer "que estamos realmente mortos e temos por sepultura o corpo" (493 a). Não é só isso. O mito diz ainda "que a parte da alma onde residem os desejos é facilmente sugestionável e conduzida de um lado para o outro" (493 a). Daí que um hábil contador de mitos, no texto também não nomeado, sendo indicada, contudo, a sua possível procedência, siciliano ou itálico, desviando as palavras, deu o nome de *tonel* (*píthos*) a alma do *crédulo* (*pithanós*) que se deixa sugestionar com facilidade e chamou de *amýetos* (*que não se fecha*, *entreaberto*, *não iniciado nos mistérios*) o *anóetos* (*que não pensa*, *insensato*). Assim foi que pôde comparar aquela parte da alma dos crédulos e insensatos, sujeita aos

127 "*Cálicles* –Nesse caso, as pedras e os cadáveres seriam felicíssimos.
Sócrates –Ainda assim, tal como a defines, terrível coisa é a vida. Nada me admirarei se fala certo Eurípides, quando disse: quem nos dirá que não é morte a vida, e estar morto, viver" (492 e).

impulsos, a um tonel mal vedado que, entreaberto, não consegue nunca ser totalmente preenchido. E a estória prossegue dizendo-nos que são estes, os insensatos não iniciados nos mistérios, os mais infelizes no Hades (*Háides*), mundo *aeidés* (*invisível*) para nós[128]. Pois lá ficam carregando "água para o tonel furado numa peneira também cheia de furos" (493 b). A *peneira* também seria a *alma* do insensato, só que agora, em um sentido mais amplo, podemos compreendê-la como significativa da vida em geral. Dessa maneira, o insensato é aquele que nunca está satisfeito, visto que não consegue reter nada da vida, por *incredulidade* (*apistía*) e *esquecimento* (*léthe*) (Cf. 493 c). Eis aí o primeiro mito narrado por Sócrates. Como se vê, recheado de elementos reconhecidamente da religiosidade órfica[129] e, como já dissemos, junto com Sócrates, um tanto quanto *insólito* (*átopos*). Como de resto todo mito o é. Aliás, poder-se-ia dizer também tão insólito quanto o pensamento do filósofo.

Talvez por isso, e muito provavelmente pela cara que Cálicles deve estar fazendo, Sócrates logo percebe que este tipo de narrativa não será capaz de convencer seu conterrâneo de que a vida do moderado que autocontrola os seus sentimentos e ações é uma vida bem mais feliz do que a vida do intemperante. Ainda que Sócrates "apresentasse mil histórias deste tipo" (493 d), é certo que Cálicles – e isto é ele mesmo quem confirma – não vai mudar a sua maneira de pensar. No entanto, ao que tudo indica, ainda que o mito não tenha força persuasiva alguma, pelo menos em relação ao nosso ateniense, no momento parece que o filósofo não tem nada melhor para oferecer, assim como uma demonstração[130]. E, quase que surpreendentemente, ou mesmo decepcionantemente, sem argumentos, como ele

---

128 Como se vê, o jogo com as palavras persiste.

129 "A religião órfica tentou responder a duas perguntas que ocuparam os gregos constantemente desde o século VI a.C., isto é, a indagação quanto à origem do mundo e a questão sobre o destino do ser humano. Mas o orfismo não se servia de um *logos* racional, e sim de especulações mito-poéticas" (ROESSLI, Jean-Michel. Orfeu. O orfismo e os órficos. In: *Filósofos da Antigüidade* – I.Dos primórdios ao período clássico. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 21).

130 "Esta linguagem é, sem dúvida, um pouco insólita, mas é quanto chega para ilustrar o que eu desejara demonstrar-te, se fosse capaz" (493 c).

mesmo parece admitir, com Cálicles já tendo dito que não as aceita persuasivamente, Sócrates, ainda assim, começa a contar outra estória, que seria procedente da mesma escola que a anterior (Cf. 493 d). Estória essa que, como veremos, não parece ser apenas da mesma procedência, mas parece ser até mesmo a mesma estória, só que, agora, como que despida de todos aqueles aspectos extraordinariamente insólitos do mito anterior. Vejamo-la então.

Sócrates não faz mistério, dizendo logo de início que a estória que está prestes a nos contar busca estabelecer uma comparação entre os dois modelos de vida que estão em questão: a moderada e a intemperante. É assim que o filósofo nos narra a estória de dois homens, ambos donos de muitos tonéis. Os tonéis do primeiro, além de preenchidos "com trabalho e dificuldade" (493 e) com os mais variados e preciosos líquidos, estando em perfeito estado, são capazes de retê-los plenamente. "Depois de encher os seus tonéis, este homem não teria que lhes acrescentar mais nada nem que se preocupar com eles, passando a tal respeito a viver em paz" (493 e), sendo essa a vida do temperante. Já o segundo, o intemperante, também podendo preencher seus tonéis da mesma forma que o primeiro, porém, tendo-os "em mau estado, vedariam mal, de modo que ele seria forçado noite e dia a enchê-los, para não vir a sofrer o pior" (493 e). Eis o segundo mito. De fato, como se vê, despido de toda aquela conotação, poder-se-ia dizer, escatológica do primeiro, busca dizer o mesmo.

Mas será que assim, sem tanta extravagância, a segunda estória de Sócrates consegue convencer Cálicles de que a vida do temperante é melhor do que a vida do intemperante? Se já conhecemos um pouco o nosso ateniense, como era de se esperar, é claro que não, pois, para Cálicles, "o tal homem dos tonéis cheios já não sente nenhum prazer" (494 a), tendo, antes, uma vida de pedra, sem alegria e sem aflição. Reafirmando o seu pensamento, utilizando a mesma imagem de Sócrates, para Cálicles, "a vida verdadeiramente agradável consiste em prover os tonéis ao máximo" (494 b).

Sócrates, então, pondera, pois, se é assim como diz seu conterrâneo, despejando nos tonéis mais do que eles podem comportar, será preciso que os tais tonéis sejam providos de grandes furos para dar vazão a tudo que resolvermos colocar para dentro deles, com o que Cálicles concorda. E o filósofo, tentando engrenar uma nova *diáleksis*, visto que, ao que parece, seus mitos não serviram para muita coisa mesmo, solta uma breve piada, um tanto quanto grosseira, comparando a vida defendida por Cálicles com a vida de um pato, diríamos nós, no Brasil, que passa o tempo todo comendo e evacuando[131]. Mas, antes que seu interlocutor possa protestar, o filósofo começa com as suas perguntas, levando-o a afirmar que não é apenas preciso beber quando se tem sede e comer quando se tem fome, mas "também é preciso ter todos os outros desejos e poder satisfazê-los, para sentir prazer com isso e viver feliz" (494 c). Isto posto, Sócrates pede para que seu companheiro continue respondendo às suas perguntas sem vergonha, prometendo agir da mesma forma (Cf. 494 c). Pelo que já conhecemos do filósofo, parece que a coisa vai esquentar. Ouçamos então a pergunta sem vergonha de Sócrates.

Ora, se é assim como Cálicles defende, se a felicidade está em nossa capacidade para dar vazão e satisfazer todos os nossos sentimentos, então o sarnento, que passa seus dias em comichão, satisfazendo o seu desejo de coçar-se, deve levar uma vida extremamente feliz? É essa a pergunta de Sócrates, que, ao que tudo indica, deixa seu interlocutor bastante irritado, chamando o filósofo de *inconveniente* (*átopos*) e de *orador demagógico inábil* (*atekhnôs demegóros*) (Cf. 494 c-d). Mas Sócrates insiste na sua pergunta, lembrando que não deve ser um orador tão *inábil* (*atekhnôs*) assim, visto que, no decorrer do diálogo, foi capaz de intimidar tanto Polo quanto Górgias que, envergonhados, acabaram mesmo é ficando calados. O que certamente não vai acontecer com o *corajoso* (*andreîos*) Cálicles, que não se deixa intimidar facilmente, diz Sócrates provocativamente

131 No texto grego o pássaro é outro: *kharadriós*.

(Cf. 494 d), não deixando outra alternativa para o seu interlocutor a não ser responder a sua pergunta, por mais despropositada que ela possa parecer. Pois sim, para Cálicles, "até mesmo o indivíduo que se coça pode viver prazerosamente" (494 d). Pela pergunta que faz em seguida, Sócrates parece que já tem um ponto a partir do qual vai direcionar a *diáleksis*. Introduzindo distinções, quer saber se viver *prazerosamente* (*hedéos*) é o mesmo que *ser feliz* (*eudaimonéo*). Cálicles diz que sim, identificando o *prazer* com a *felicidade* (Cf. 494 d). Então o filósofo prossegue tirando as conclusões necessariamente decorrentes de tal identificação, pois, se é assim, se somos mais felizes quanto mais experiências prazerosas tivermos, a vida de um *devasso*, de um *lascivo* (*kínaidos*), capaz de satisfazer todos os seus impulsos em busca do prazer, em vez de intolerável, vergonhosa e infeliz, terá que ser reconhecida como uma vida extremamente feliz.

Será que o impetuoso Cálicles vai ter coragem de desavergonhadamente admitir uma coisa dessas? Parece que nosso amigo não quer chegar a tanto, dizendo que Sócrates é que é desavergonhado o bastante para desvirtuar a conversação dessa maneira, introduzindo tal questão[132]. No entanto, o filósofo se defende, buscando introduzir outras distinções, pois, como nos diz, se não forem feitas, Cálicles terá que forçosamente concordar com o que foi dito desavergonhadamente sobre a lascívia do devasso. Ao que tudo indica, como já mencionado, ele não quer chegar a tanto. Daí a necessidade ressaltada por Sócrates de distinguirmos os prazeres bons dos maus (Cf 494 e-495 a). Para tanto, é preciso, antes, distinguir *o bem* (*tò agathón*) do *prazer* (*hedoné*), reconhecendo, então, "que há prazeres que não são bons" (495 a). Pensando no caso do devasso trazido por

132 Ainda que a moralidade sexual grega, vista a partir da nossa, muitas vezes, para alguns, possa parecer um tanto quanto livre em demasia, o que não nos cabe aqui discutir, pela passagem onde estamos, pelo argumento usado por Sócrates e pela indignação que causa ao seu interlocutor, se Cálicles continua representando aquilo que pensa a maioria, podemos supor que, em se tratando de sexo, os gregos também tinham lá seus pundonores, pois que, também havendo limites para tanto, nem tudo era aceito socialmente. Para a questão da sexualidade na Grécia Antiga pode-se ver: DOVER, K. J. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1994. ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e Sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. O uso dos prazeres*. Rio de janeiro: Edições Graal, 1994.

Sócrates e pelo desconforto e irritação que provocou, o próprio Cálicles e a maioria hão de concordar com isso. Mas Cálicles percebe que não pode voltar atrás, admitindo agora o oposto do que acabou de afirmar, identificando o prazer como o maior de todos os bens propriamente humanos, a felicidade. Como se vê, nosso amigo não quer ser calado como Polo e Górgias. Por isso cuida para não ser *contraditório* (*anomologoímenos*) em suas palavras. Para tanto, reafirmando que o bem e o prazer são o mesmo.

Entretanto, se ouvimos bem o que o filósofo diz no tipo de conversação que está mantendo com Cálicles, se o que se busca é a verdade, o que importa mesmo não é mantermo-nos livres da contradição meramente das palavras, mas livrarmo-nos das contradições da alma, ou seja, daquilo que efetivamente pensamos. É por isso que o filósofo reclama da atitude do seu interlocutor, dizendo que, agindo desta maneira, não falando o que realmente pensa, Cálicles "destrói as bases da conversação" (495 a). Sem dar o "braço a torcer", nosso impetuoso ateniense diz que Sócrates faz o mesmo. Como se vê, a conversa entre os dois está em um ponto de alta tensão. Desse modo, passamos a temer até mesmo pela sua continuidade. O filósofo, no entanto, pondera, dizendo que, se ambos agem desta maneira, ocultando o que realmente pensam, ambos estão errados, e pede para que Cálicles reconsidere a questão, pois, se continuar insistindo em identificar, sem mais, o bem com os prazeres, forçoso será admitir as consequências vergonhosas oriundas necessariamente daí, como já foi até exemplificado. Mas o valente ateniense, na sua insistência, já passando da coragem para a temeridade, diríamos nós, persiste em identificar o bem com os prazeres, sem ressalva alguma. Sócrates, diante da intransigência do seu interlocutor, ainda questiona se, assim, devem continuar levando a conversa a sério. "Com toda a seriedade" (495 c), responde Cálicles. Sendo assim, o filósofo prossegue, só que, porém, como veremos, vai tentar outro caminho.

A pergunta não poderia ser mais astuta, posta como uma espécie de protocolo para uma conversação que, já estando meio que travada e tensa,

parece correr o risco de não chegar a lugar algum. Ainda mais se os seus interlocutores, em vez de se preocuparem com os cuidados da alma, buscando a verdade, tiverem que ficar cuidando das palavras, apenas e tão somente. Qual a pergunta de Sócrates? Ele quer saber, simplesmente, se o *conhecimento* (*epistéme*) é possível, nada mais nada menos[133]. E Cálicles diz que sim (Cf. 495 c).

Antes de prosseguirmos na cena, diante do que foi afirmado pelos dois, cabe relembrarmos que, embora calado, Górgias continua participando do *Diálogo*. O mesmo Górgias que – no texto personagem – ficou conhecido como o ser histórico que foi, entre outras coisas, justamente como um negador da possibilidade do *conhecimento epistêmico*. Mas voltemos ao texto para vermos o que acontece agora, depois de ambos afirmarem que há *epistéme*.

Sócrates parte da lembrança de algo que já havia sido dito há pouco tempo pelo próprio Cálicles[134]: além do *conhecimento* há a *coragem*, ambos distintos entre si. Evidentemente, não é agora que o nosso ateniense vai desdizer-se. Então, com a anuência de Cálicles, o filósofo prossegue. Dessa maneira, tanto quanto *conhecimento* (*epistéme*) e *coragem* (*andreía*) são distintos, *prazer* (*hedoné*) e *conhecimento* (*epistéme*) também o são. Assim como a *coragem* difere do *prazer*. Portanto, se não esquecemos a identificação estabelecida por Cálicles entre o *prazer* (*hedoné*) e *o bem* (*tò agathón*), nas palavras do filósofo, temos uma conclusão: "que o conhecimento e a coragem, além de diferirem entre si, são diferentes do bem" (495 d). Com o que praticamente nenhum ateniense concordaria. Nem Cálicles, pensamos nós, se fosse um pouquinho mais franco, não apenas com o filósofo, mas, antes, consigo mesmo, deixando de preocupar-se tanto com a exteriorização contraditória das palavras, para cuidar efetivamente

133 "Muito bem; já que pensas desse modo, explica-me o seguinte: existe algo a que dás o nome de conhecimento?" (495 c).

134 Cf. 491 b.

das contradições internas da alma[135]. O diálogo permanece tenso, mas Sócrates prossegue, ao que parece, querendo chegar a um ponto tal em que seu interlocutor não possa mais refugiar-se nem mesmo nas palavras, reconhecendo-se a si próprio, independentemente daquilo que diz, como contraditório. Vejamos então se o filósofo consegue cumprir seu intento.

Para tanto, segue argumentando que, assim como "os que vivem bem e os que vivem mal" (495 e) estão em situações opostas, o mesmo ocorre com o *saudável* e o *doente*, pois ninguém é ambas as coisas a um só tempo. Opondo-se, tais coisas se excluem, porque uma não pode ser junto com a outra. Ocorrendo o mesmo com a *força* e a *fraqueza*, a *velocidade* e a *lentidão*; em suma, com os *bens* e os *males*, com a *felicidade* e a *desgraça*. Portanto, se há coisas que de tão distintas não podem existir simultaneamente em um mesmo sujeito, em última instância, tais coisas são *o bem* (*tò agathón*) e *o mal* (*tò kakón*). Posto um, o outro é necessariamente deposto. Com o que Cálicles concorda (Cf. 495 e-496 c). E, com sua concordância, Sócrates continua, utilizando como exemplo a fome e a sede, até que ambos concluam que, diferentemente do bem e do mal, "o prazer e a dor são simultâneos" (496 e), uma vez que, seguindo os exemplos do filósofo, sentimos o prazer de beber ou de comer, justamente quando estamos sofrendo de sede ou de fome. Se é assim, também será forçoso concluir "que sentir prazer não é ser feliz, nem sentir dor a infelicidade, de modo que o prazeroso resulta distinto do bem" (497 a). Portanto, dizemos nós, exatamente o oposto contrário daquilo que Cálicles vem afirmando em alto e bom som no transcorrer da sua intervenção no diálogo. Como podemos ver, cada vez mais acuado, como será que nosso amigo consegue sair dessa? Se é que consegue. Antes, não deixemos de ressaltar uma das coisas que a cena mostrou: *o prazer é um sentimento contraditório*; uma vez que acompanha sempre, "no mesmo lugar e ao mesmo tempo" (496 e) o seu oposto, o sofrimento da dor, quer seja "na alma ou no corpo" (496 e).

135 "Mas tão-pouco concordará Cálicles consigo próprio, quando examinar a si mesmo sinceramente" (495 e).

Mas e Cálicles, como é que ele se safa dessa? Ora, fingindo-se de desentendido e acusando Sócrates de tecer sofismas e falar tolices, dizendo não saber aonde o filósofo quer chegar com tais atitudes (Cf. 497 a). Sócrates, em um tom de extrema seriedade, se antes, no começo da sua conversação com Cálicles, dizia querer aferir a sua própria sabedoria, agora diz o inverso, que a conversa é uma ótima oportunidade para que seu conterrâneo possa medir o valor da sabedoria dele (Cf. 497 a). O filósofo quer voltar então a explicitar o argumento, como que para mostrar que não está sofismando, muito menos falando tolices. Mas Cálicles continua protestando, comprometendo, assim, novamente, a continuidade da conversa, a ponto de Górgias, há um bom tempo calado, interferir, reprovando tal atitude, dizendo que Cálicles deve continuar respondendo as questões de Sócrates. Dessa maneira, podemos perceber que o afamado *rétor* está bem interessado na conversa, muito provavelmente, supomos, pela grande habilidade que o filósofo mostrou na utilização da linguagem. Assim é que, diante do pedido de Górgias, Cálicles não tem como não continuar respondendo às perguntas do filósofo. Ainda que faça questão de menosprezá-las, chamando-as de "perguntas pequeninas e miudinhas" (497 c), "carecentes inteiramente de valor" (497 b). Mas não é por isso que Sócrates vai deixar de fazê-las. E como Cálicles fica cuidando o tempo todo para não contradizer-se nas palavras, após umas poucas perguntas que repõem os mesmos argumentos anteriores, chega, evidentemente, à mesma conclusão anterior, ou seja, "que o bem não é a mesma coisa que o prazeroso, nem o mal o mesmo que o desprazer, porque uns cessam ao mesmo tempo, e outros não, por serem diferentes" (497 d).

No entanto, certo de que seu conterrâneo não concorda com o estabelecido, ainda que a conclusão tenha sido estabelecida na aquiescência da *diáleksis*, Sócrates propõe que considerem a questão sob outro ângulo (Cf. 497 d). Prosseguindo no método da *conversação*, fazendo Cálicles admitir, primeiro, que é "por causa da presença do bem" (497 e) que os bons são bons, tanto quanto os belos são belos pela *presença* (*parousía*)

da beleza. Dado esse primeiro passo, o filósofo estabelece uma proposição que já havia sido anteriormente estabelecida pelo próprio Cálicles (Cf. 491 b): *bons* (*agathóus*) são os *corajosos (andreíous*) e os *sensatos* (*phronímos*), não os *covardes* (*deiloús*), tampouco os *insensatos* (*áphronas*). É claro que nosso cuidadoso ateniense tem que concordar com essa afirmação. E Sócrates continua com suas perguntas, apesar do estranhamento que elas provocam em Cálicles, fazendo-o confirmar que tanto os insensatos quanto os sensatos, assim como os corajosos e os covardes, são capazes de sentir alegrias e tristezas muito aproximadamente na mesma intensidade. Os covardes sentindo-as em um grau, talvez, ainda mais elevado (Cf. 497 e-498 c). Mas como ficou estabelecido por primeiro que os sensatos e os corajosos são bons e os insensatos e covardes são maus, segue-se, então, que "os bons e os maus sentem alegrias e tristezas mais ou menos com a mesma intensidade" (498 c). Assim sendo, eis a conclusão da *diáleksis*: não há praticamente diferença alguma entre os bons e os maus. Sendo que os maus podem ser até mesmo "ainda melhores que os bons" (498 c).

Diante do inusitado, Cálicles afirma que não está conseguindo compreender o que é que Sócrates está querendo dizer. Nosso filósofo, pacientemente, ainda através da *conversação*, busca esclarecer o argumento, cuja premissa segue sendo a declaração de que "os bons são bons pela presença do bem, e os maus, pela presença do mal" (498 d). Não devemos esquecer – Sócrates não nos deixa – que Cálicles identifica o bem com os prazeres e o mal com os sofrimentos. Portanto, aquele que se alegra, o bom, se alegra pela *presença* (*parousía*) do bem, ou seja, dos prazeres que é capaz de auferir. Tanto quanto o triste, o mau, sofre pela *presença* do mal. Mas se é assim, como conciliar tal conclusão com aquilo que ficou estabelecido anteriormente: que tanto os sensatos e corajosos, quanto os insensatos e covardes, sentem alegrias e tristezas em intensidades muito semelhantes, talvez os últimos ainda mais que os primeiros? Para tanto, é preciso, pois, seguir o *raciocínio* (*syllogismós*) oriundo da *conversação* para apurar o que

ficou estabelecido até aqui. Vejamos então as consequências da *diáleksis* socrática.

Ora, se foi afirmado que bom é o indivíduo sensato e corajoso, e mau o insensato e covarde, sendo que o bom é aquele que goza a alegria e mau o que sofre a dor, assim como se estabeleceu que tanto o bom quanto o mau são capazes de sentir alegrias e tristezas em intensidades muito próximas, talvez o mau ainda mais do que o bom, resulta daí que, nas palavras do próprio filósofo, "o mau acaba por ser tão mau e tão bom como o bom, ou ainda melhor" (499 b). Para o nosso filósofo, conclusão necessária, ainda que meio absurda, quando se identifica o bem com os prazeres.

Conclusão realmente espantosa, com a qual, evidentemente, mesmo Cálicles, que identificou a princípio, sem mais, o bem com os prazeres, não poderá concordar, sendo necessário mitigá-la. Para tanto, nosso impetuoso ateniense tenta esquivar-se de uma possível contradição, acusando Sócrates de criancice, ao aferrar-se com unhas e dentes àquelas pequenas concessões feitas durante a conversação, mesmo que elas tenham sido feitas por brincadeira. Na verdade, agora, fazendo de fato uma concessão, admitindo, como todos parecem admitir, que há, sim, uma espécie de hierarquia em relação aos prazeres, sendo uns melhores e outros piores (Cf. 499 b).

Assim, Sócrates, sem deixar de acusar a contradição de Cálicles, também reclama da atitude do seu interlocutor, que o trata feito criança, ora dizendo "que as coisas são de um jeito, ora de outro" (499 c), no intuito apenas de enganá-lo. Todavia, se é assim, de fato o filósofo foi enganado. Enganado em relação a Cálicles, que não age como se fosse seu amigo, como havia afirmado no começo da interlocução entre ambos. Contudo, se o seu interlocutor admite agora que existem bons e maus prazeres, "Sócrates se agarra a esta importante concessão"[136] para tirar as suas consequências através de uma nova *diáleksis*, inserindo dois novos elementos na

136 GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 99.

conversação: o *proveitoso* (*ophélimos*) e o *prejudicial* (*blaberós*). Vejamos então o que acontece.

Com a anuência de Cálicles, fica estabelecido que, havendo os bons prazeres, eles são proveitosos, tanto quanto os maus prazeres são prejudiciais, uma vez que "os proveitosos são os que produzem algum bem, e os prejudiciais os que ocasionam algum mal" (499 d). É assim que, em relação ao corpo, os bons prazeres são aqueles que promovem a saúde, sendo os maus os que promovem o contrário, ocorrendo o mesmo com as dores do sofrimento, havendo as proveitosas e as prejudiciais. Portanto, são os prazeres e os sofrimentos *proveitosos* que "devemos escolher e fomentar" (499 e), posto que ambos são os únicos teleologicamente determinados pelo *bem*. Nas palavras do próprio filósofo, "o fim de todas as nossas ações é o bem e que são, portanto, as nossas ações que se devem subordinar ao bem e não o bem às nossas ações" (499 e), quer sejam elas prazerosas ou não. Surge, então, a pergunta que vai repondo, aos poucos, o cerne do nosso diálogo, com toda a sua densidade. Dita com nossas palavras: mas quem é que *sabe exatamente* o que é *o bem*?

Ora, se o bem envolve a questão do conhecimento (*epistéme*), necessariamente requererá uma habilidade específica (*tékhne*) capaz de efetivá-lo e, portanto, o seu devido especialista (*tekhnikós*). Sem sair do horizonte corpóreo, Sócrates volta ao exemplo da culinária e da medicina, já exposto anteriormente[137]. A culinária, que só visa ao prazer – quer ele seja bom ou ruim – e, talvez, por isso mesmo, não possa ser uma *tékhne*, e a medicina que, visando exclusivamente o bem, é, pois, uma verdadeira *tékhne* (Cf. 500 b). Nessa passagem não podemos deixar de observar a vinculação estabelecida entre *epistéme*, *tékhne* e o bem (*tò agathón*), da qual podemos inferir que, para Sócrates, não há conhecimento que não seja necessariamente um bem.

137 Cf. 464 b-466 a.

É assim que, repostas as questões que surgem com o exemplo da culinária e da medicina, Sócrates pede a seu interlocutor que deixe as brincadeiras de lado, levando as suas perguntas a sério, respondendo-as de acordo com aquilo que realmente pensa (Cf. 500 c). Ou seja, dizemos nós, sem ficar cuidando o tempo todo com a mera contradição das palavras pelas palavras, uma vez que não é isto que está em jogo, mas algo fundamentalmente mais grave, muito provavelmente a mais séria de todas as questões e que, portanto, importa a todos, até mesmo aos insensatos. Aliás, talvez, aos insensatos é que ela seja ainda mais urgente. Nas palavras de Sócrates, aí vai a pergunta: "de que maneira é preciso viver?" (500 c). Nada mais, nada menos.

São duas as opções distinguidas por Sócrates. A maneira de Cálicles, a vida retórica. E a sua própria, a vida filosófica. Contudo, para tomar tamanha decisão, escolhendo o melhor, é preciso saber as diferenças entre os dois modos de existir humanamente. Para tanto, é preciso que ambos sejam definidos (Cf. 500 d).

Neste momento (Cf. 500 d), de má vontade, muito provavelmente por já estar bem ciente do rolo em que se meteu, Cálicles se faz de desentendido, e Sócrates, diante disso, promete ser ainda mais claro. O que não significa dizer ser mais direto, visto que o filósofo, mantendo-se no horizonte corpóreo, mantém o exemplo da culinária e da medicina. E ressalta o que já havia dito a respeito de ambas, não apenas agora há pouco, mas desde quando dialogava com Górgias e Polo: a culinária não é uma *tékhne*; a medicina é. E isto é assim porque a medicina examina "a constituição própria daquilo que cura, conhece a causa do que faz e pode dar justificação de todos os seus atos" (501 a). Como se vê, *physis* (constituição própria das coisas), *aitía* (causa) e *lógos* (justificação) são os horizontes constitutivos da *tékhne*. Já a culinária, sem abranger nada disso, é apenas uma *empeiría*, uma prática rotineira capaz apenas de visar ao prazer sensível, quer ele seja bom ou mau.

Medicina e culinária são, contudo, os paradigmas utilizados por Sócrates para falar do cuidado com o corpo. Mas será que em relação à alma não ocorre o mesmo, havendo, pois, semelhantemente, duas atividades distintas? Uma aduladora da alma, empenhada única e exclusivamente em proporcionar prazer, quer ele seja bom ou mau; outra, uma *tékhne* que, preocupada "em promover os mais elevados interesses da alma" (501 b), visa apenas ao bem.

Ora, se o que está em jogo é a distinção entre retórica e filosofia, para se saber qual das duas propostas de vida é preciso seguir, todos nós já podemos antever aonde é que Sócrates vai chegar, ou, para sermos um pouco mais precisos, para onde vai retornar. Se estamos lembrados, já no início da interlocução com Polo, o filósofo definiu a retórica como uma espécie de prática (*empeiría*) capaz de produzir algum tipo de agrado (*kháritos*) e prazer (*hedoné*), negando que ela seja uma *tékhne* (Cf. 462 b-c), sendo antes, tanto quanto a culinária, uma espécie de adulação. Pelo menos Cálicles, da maneira como se comporta, contra a sua vontade, parece saber muito bem aonde o filósofo, no fundo, já conseguiu chegar. Ainda que não tenha tido a oportunidade de explicitar, explorando, as muitas coisas que decorrem daí, mas que, dada a gravidade da questão colocada, urge explorar. Assim, mesmo mostrando-se desejoso para que a conversa chegue logo ao seu final, porém, não querendo desagradar Górgias, que há pouco lhe pediu para não interromper o diálogo (Cf. 497 b), Cálicles vai continuar respondendo às perguntas de Sócrates. Sugestão do próprio filósofo, nem que seja para dizer sim ou não.

Como já podemos perceber, a interlocução com Cálicles parece entrar em um nível de tensão que começa ameaçar a sua consecução. Muito provavelmente porque o nosso já não mais tão impetuoso ateniense sinta-se, ele mesmo, ameaçado, desejando que o diálogo termine de uma vez por todas. No entanto, não querendo desagradar Górgias, Cálicles ainda vai ter que continuar aguentando mais um pouco a conversa do filósofo, não

lhe agradando em nada, evidentemente, deixando-o em uma situação, de fato, contraditória.

Não podemos deixar de ressaltar aqui a cena que Platão nos mostra através da ação dos seus personagens, pois em um diálogo de Platão, dramaturgia que é, com as palavras seus personagens agem e, agindo, são capazes de nos mostrar muitas coisas. É preciso, então, evidentemente, ler o texto, tanto quanto, ao fazê-lo, enxergar a cena, que não se resolve para além das palavras, mas nelas mesmas. Vejamos: ainda que Cálicles não se mostre em nada disposto a aceitar que a retórica seja uma espécie de adulação da alma que só procura agradá-la, pelo menos no momento, é só isso o que ele propõe fazer: "ser agradável a Górgias" (501 c). E, com isso, tendo em vista o prazer e não o bem, acaba agindo contraditoriamente, fazendo aquilo que, no fundo, não deseja fazer. Querendo agradar Górgias, acaba em desagrado consigo mesmo. Assim, parece ficar demonstrado – talvez o melhor seja dizer mostrado – aquilo que Sócrates, antes, estabeleceu argumentativamente através da *diáleksis* (Cf. 496 c-497 b): agir única e exclusivamente em vista do prazer resulta, necessariamente, em contradição.

Assim como é possível buscar o agrado de uma só pessoa, sem ter em vista o bem, como Cálicles está fazendo agora, Sócrates quer saber se também é possível querer "agradar a um grande número de almas, sem cogitar de seus verdadeiros interesses" (501 d). Então, nesse momento, dada a anuência do seu interlocutor, o filósofo vai introduzir um dos temas constitutivos da filosofia platônica: a crítica à linguagem poética. O que equivale dizer, à produção artística em geral, começando pela música, uma vez que tanto o flautista quanto aquele que toca cítara, fundamentalmente quando tocam em público, visam apenas ao prazer daqueles que os ouvem e mais nada (Cf. 501 e). O que ocorre, também, com a poesia ditirâmbica e, até mesmo – ou principalmente –, com a "augusta e admirável" (502) tragédia, que, buscando sempre o agrado público, apresenta sempre o prazeroso, ainda que seja um mal, não indo nunca contra as expectativas da massa, deixando de dizer aquilo que poderia ter algum proveito público,

que, no entanto, pode ser desagradável à multidão. E, consequentemente, tomando parte naquilo que o filósofo chamou de adulação (Cf. 502 b-c). Há, portanto, dessa maneira, uma aproximação enorme entre a política democrática, com seus discursos que se dirigem ao povo (*demegoría*), e aquilo que se passa nos palcos dos teatros. Ou seja, não existindo muita diferença entre retórica e poesia, por fim, uma é uma espécie da outra (Cf. 502 d). Afinal, não é assim mesmo que se passa em Atenas, ou em qualquer outra cidade que possua o mesmo regime de governo? Os seus oradores-políticos, em vista dos seus interesses particulares, descuidando o bem comum, não procuram sempre agradar, adulando os cidadãos, "sem se preocuparem, no mínimo, se desse jeito eles virão a ficar melhores ou piores"? (502 e).

Ao que Cálicles, mostrando que ainda possui algum fôlego para a argumentação, responde que não é bem assim, pois há oradores que, com seus discursos, visam ao bem comum, e outros que, de fato, não agem dessa maneira (Cf. 503 a). Se é assim como seu interlocutor afirma, Sócrates ressalta que deve haver, portanto, duas retóricas distintas. Uma aduladora, que, buscando apenas agradar o público, não visa ao bem comum; a outra bela, pois, tendo em vista exclusivamente o bem do povo, se esforçaria apenas em "dizer o que é melhor, quer agrade quer não agrade ao auditório" (503 a-b). Entretanto, como afirma o filósofo, pelo menos na contemporaneidade dos dialogantes, nunca foi visto um *político-orador* que se pudesse dizer representante da bela retórica, com o que Cálicles prontamente concorda[138]. Contudo, mostra-se, diferentemente de Sócrates, capaz de nomear uma série de políticos-oradores de um passado recente que teriam, através dos seus discursos, "deixado melhores os atenienses, de ruins que eram antes" (503 b). São eles: Temístocles, Cimão, Milcíades e Péricles. Ao que tudo indica, no entanto, o filósofo não concorda com o seu interlocutor, pois tais homens só seriam exemplares caso a verdadeira

138 "Não, por Zeus! Não conheço nenhum orador nessas condições, pelo menos entre os modernos" (503 b).

virtude fosse buscar apenas a satisfação dos próprios impulsos tanto quanto a satisfação dos impulsos dos outros. Se continua valendo aquilo que antes já havia sido admitido pelos dialogantes, "que é preciso satisfazer apenas os desejos cuja realização deixa melhores os homens, não os que os deixam piores" (503 d) e, para tanto, uma *tékhne* é necessária, olhando bem para a situação da Atenas onde vive, "sendo a época de Platão já a da decadência"[139], evidentemente que Cálicles não tem como dizer que, ao seu tempo, os atenienses estão bem melhores do que outrora[140]. Decadência que Sócrates parece imputar justamente aos desmandos daqueles que Cálicles citou como homens exemplares, pois, agindo sempre conforme as circunstâncias do acaso e não em vista de um fim determinado, o bem, independentemente do caso, fizeram a cidade adoecer na desordem. O que não teria acontecido se tais homens tivessem agido como agem os demiurgos, possuidores que são de uma *tékhne* determinada, pois, nas palavras do filósofo, "sem perderem de vista o próprio trabalho, nunca reúnem por acaso o material de que se servem, mas sempre com a intenção de imprimir uma forma determinada em tudo que executam" (503 e).

Como se vê, a palavra forma (*eîdos*) apareceu no texto, significando algo cuja observância é fundamental para a constituição de uma *tékhne*, pois é a partir da sua visão que o demiurgo, quer seja ele um pintor, arquiteto, construtor de navios ou médico, "coloca no lugar preciso a peça de que lança mão e a obriga a ajustar-se e a ficar em harmonia com as mais próximas, até compor um todo bem feito e equilibrado" (503 e). Contudo, é bom não nos apressarmos, supondo logo tratar-se de uma referência à Teoria das Ideias de Platão. Ao que tudo indica, ainda que a palavra *eîdos* apareça aqui já prenhe das possibilidades semânticas que o mestre da Academia vai conferir-lhe em outros diálogos, apesar disso, como nos

---

139 MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *Platão e a Lenda Socrática. A idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 253.

140 "A Atenas onde Platão faz viver Sócrates, onde o faz reviver para nós, é já a Atenas que o próprio Platão, ele só, e não já Sócrates, pôde conhecer. Era já o teatro de lutas e de conflitos mais ásperos e mais dramáticos do que aqueles de que fora testemunha o contemporâneo de Péricles e de Fídias" (*Idem*).

diz Charles Kahn, "não há vestígio de Formas ou de metafísica do ser no Górgias"[141]. Como de resto acontece em outros diálogos, como no *Eutífron* e no *Crátilo*, em que a referida palavra também aparece em contextos muito semelhantes, sem que seja necessário concluir que haja, em tais escritos, uma referência à Teoria das Ideias[142]. Não esqueçamos que, não apenas *eîdos*, mas também *idéa*, duas palavras que vão ser fundamentais para constituição da metafísica platônica, "derivam de ideîn, 'ver', e o sentido original de ambas é, indubitavelmente, aspecto visível"[143]. É nesse sentido, portanto, que devemos compreender o uso de *eîdos* na passagem do diálogo onde estamos. Dito isso, sigamos, então. Sócrates continua argumentando a partir das atividades dos demiurgos citados. Assim, tanto quanto uma casa, um navio ou mesmo os nossos corpos são bons quando neles há ordem (*táksis*) e harmonia (*kósmos*), e maus quando há desordem (*ataksía*), para a alma deve valer o mesmo. Sendo boa aquela em que também há ordem e harmonia (Cf. 504 a-c). No entanto, se o que resulta da ordem e da harmonia em relação ao corpo é a força da sua saúde, Sócrates quer saber qual o resultado da ordem e da harmonia em relação à alma. Dito de outra maneira, o que resulta de uma alma forte e saudável? Como Cálicles se mostra hesitante, exortando o filósofo para que ele mesmo responda à questão proposta, Sócrates não vai perder a oportunidade, concluindo que a ordem e a harmonia da alma têm o nome de lícito (*nómimos*) e lei (*nómos*), "que é o que deixa os homens justos e ordeiros" (504 d). Portanto, em definitivo, justiça (*dikaiosyne*) e temperança (*sophrosyne*) é que tornam a alma forte e saudável (Cf. 504 d).

141 KAHN, Charles H.Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón. *Areté. Revista de Filosofia*. Vol. XII, n. 1, 2000, p. 39. "No *Górgias* as coisas são mais simples, já que o nosso desejo racional pelo bem não se dirige a alguma Forma transcendente, mas ao embelezamento da alma por meio da virtude" (KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of aliterary form*. Cambridge University Press, 1996, p. 146).

142 O que pode ser conferido nos capítulos que se referem aos diálogos referidos em: AMARAL Fº, Fausto dos Santos. *Platão e a Linguagem Poética: o prenúncio de uma distinção*. Chapecó:Argos, 2008.

143 ROSS, William David. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 13.

Ora, como se vê, "uma forte provocação a Cálicles"[144], que no começo da sua intervenção no diálogo defendia exatamente o oposto, que a satisfação do maior número de desejos para a obtenção do maior número de prazeres é que seria a verdadeira justiça, lei da própria natureza (*physis*). Estão lembrados do tom altivo com o qual declarava o seu pensamento na ocasião?

Agora, estando todo enredado nas malhas da *diáleksis* socrática, já não se mostra mais assim. Ao que tudo indica, não vendo a hora de ver-se livre da impertinência do filósofo, que insiste com suas perguntas, as quais, nitidamente contrafeito, Cálicles vai anuindo quase que monossilabicamente. Vejamos o que acontece.

Se é a justiça e a temperança que tornam a alma saudavelmente forte, é isso que o *político-orador* (*rétor*), se for honradamente bom (*agathós*) e detentor de uma *tékhne* (*tekhnikós*) apropriada para tanto, deve ter em mente ao pronunciar seus discursos e praticar suas ações. Pois, sendo assim, não tendo apenas o intuito de agradar o povo, será capaz de dar-lhes alguma coisa, tanto quanto tirar-lhes, conforme a necessidade de fomentar a justiça e a temperança na alma dos seus concidadãos (Cf. 504 d-e). Deverá agir, portanto, como o médico age em relação aos seus pacientes, cuidando para que não comam nem bebam tudo que lhes apeteça, mas apenas aquilo que lhes promova a saúde, auferindo-lhes um bem. É assim que, como médico da alma, o *político-orador* deve agir, buscando restringir o apetite das almas que se encontram em um estado doentio, considerando-se uma alma doente aquela que se mostra insensata (*anóetos*), intemperante (*akólastos*), injusta (*ádikos*) e ímpia (*anósios*). É uma alma assim que é preciso refrear, impondo-lhe restrições, castigando-a dessa maneira. Sendo assim, para as almas doentes o castigo é um grande remédio, proporcionando-lhes um bem (Cf. 505 a-c).

144 ARAÚJO, Carolina. *Da arte. Uma leitura do Górgias de Platão.* Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 143.

Ora, ao que parece, para Cálicles, o cerco está fechado. O que será que o nosso viril ateniense vai dizer agora? Se é que estamos lembrados da conversa entre Sócrates e Polo, foi exatamente quando o filósofo chegou a afirmar que o maior de todos os males seria cometer injustiças sem ser castigado que Cálicles, impetuosamente, interrompeu a conversa, poder-se-ia dizer, indignado com as proposições do filósofo que, aos seus olhos – e porque não dizer aos olhos da maioria –, de tão despropositadas não deveriam ser levadas a sério. Foi assim que, tomando para si a palavra, Cálicles prometia mostrar todo o seu poder, oriundo de sua força retórica, capaz de torcer os versos de Píndaro a seu bel-prazer, tanto quanto ameaçar Sócrates com um tapa. No entanto, agora, esquiva-se e titubeia, fazendo-se de desentendido, afirmando que não compreende o que é que o filósofo está querendo dizer. Nitidamente fugindo da conversação, não quer mais ser submetido a perguntas, dizendo ser preferível que Sócrates interrogue outra pessoa (Cf. 505 c). Assim, fica também novamente demonstrado, não pelas palavras do filósofo, mas através da cena que a ação de Cálicles expõe, aquilo que desde o princípio, já na conversa com Górgias, o diálogo encena: a retórica não serve para nada. Pelo menos, para nada de proveitoso, visto que, não sendo uma *tékhne*, não pode estar voltada para o bem. Nem para o seu próprio, quanto mais para o dos outros. Incapaz de manter-se a si mesma diante de uma simples conversação, como é que o *rétor* (*político-orador*) pretende manter a cidade saudável retoricamente? Bajulando a massa ignara, prometendo satisfazer todos os seus impulsos, quer sejam saudáveis ou não? É desta maneira que se deve amar o *dêmos* (povo)?

Mas, assim, já que a retórica é incapaz de cumprir aquilo que promete, não conferindo verdadeiramente poder algum àquele que a possui, é preciso que Cálicles, sedento por dominar as massas, seja sensato e temperante, refreando este seu desejo injusto. Evidentemente, isso seria um grande castigo para o nosso cidadão ateniense, ao qual ele não quer submeter-se, tanto quanto às perguntas de Sócrates, preferindo, antes, fugir da

conversação. Por isso o filósofo protesta, dizendo que Cálicles "não quer permitir-se o proveito do que constitui justamente o argumento da conversa: sujeitar-se ao castigo" (505 c). Nosso altivo ateniense diz, entretanto, que não está nem aí para as palavras do filósofo. É como se elas entrassem por um ouvido e saíssem pelo outro, não repercutindo em sua alma. Como já havia afirmado anteriormente, foi apenas no intuito de agradar Górgias que vinha até aqui respondendo às perguntas de Sócrates, ainda que, de má vontade, contrariado. Mas, agora, ao que tudo indica, perdeu até mesmo tal disposição.

Então, o que fazer? Se para Cálicles a conversa já devia ter terminado, para o filósofo, pelo que nos diz, ainda está faltando, poder-se-ia dizer, o principal. É assim que exorta o seu interlocutor para que não desista agora, pois, não obstante, há perguntas que devem ser feitas[145]. No entanto, para Cálicles, a insistência de Sócrates mostra o quanto ele é um homem violento (*bíaios*). Pelo que se vê, julga que é o filósofo – e não ele, como julga o filósofo – que se mostra insensato, intemperante e injusto. Caso contrário, não insistiria tanto, deixando as coisas como estão ou, então, submeteria outro a sua *diáleksis* (conversação) (Cf. 505 d). Qual dos presentes estaria disposto a continuar submetendo-se às perguntas de Sócrates se Polo, e até mesmo Górgias, por conta delas, entrando em contradição, tiveram que ficar calados? E, ao que parece, é o que está prestes a acontecer com Cálicles. Contudo, se o filósofo insiste tanto, resta ainda uma saída, e é o próprio Cálicles quem a propõe: "Não poderias terminar sozinho a conversa, ou seja, falando de seguida, ou respondendo ao que tu mesmo perguntares?" (505 d). Pela lembrança do comediógrafo Epicarmo, Sócrates parece achar a proposta do seu interlocutor um tanto quanto ridícula. E, em um tom extremamente sério, diz que, não havendo "outro remédio" (505 e), até consente em continuar falando sozinho, desde que,

145 "Mas, como se diz, não é bom deixar por acabar nenhuma história; é preciso acrescentar-lhe a cabeça, para que não se ponha a andar por aí sem cabeça. Por isso, responde ao que ainda falta responder, para que nossa conversa venha a adquirir cabeça" (505 d).

apesar disso, prossigam conjuntamente buscando "descobrir o que há de verdadeiro ou de falso" (505 e) naquilo que vai dizer. Afinal, o método da conversação não é a exposição de convicções pessoais preestabelecidas, mas a busca de algo que, sendo comum a todos, deve ser investigado em conjunto através da argumentação, sob o arbítrio da contradição. Arbítrio ao qual Cálicles não quer sujeitar-se. Dessa forma, para Sócrates, talvez nem valha a pena continuar conversando, ainda mais se tiver que, além de monologar, efetivamente falar sozinho, como quem fala para as paredes.

O momento é tenso, como podemos perceber, e o diálogo mais uma vez parece que vai terminar por aqui mesmo (Cf. 506 a). Porém, mais uma vez, Górgias intervém. O afamado *rétor*, mostrando-se muito interessado na fala de Sócrates, pede para que ele prossiga. Ao que parece, admirado com a capacidade socrática de manusear a linguagem, talvez esteja interessado em aprender alguma coisa com o filósofo. Sócrates consente em prosseguir, ainda que tenha que falar sozinho. Mas desde que Cálicles, de alguma forma participe, interrompendo-o quando não concordar com a sua fala. O filósofo promete que, diferentemente do seu interlocutor, não vai ficar zangado se os seus erros forem expostos. Antes pelo contrário, considerará Cálicles o seu maior benfeitor (Cf. 506 b-c).

Se para alguém – talvez até mesmo para Cálicles – pode parecer que Sócrates está debochando do seu conterrâneo, é porque ainda não vimos a próxima cena. Nela, propondo uma recapitulação *eks arkhés* (desde o princípio) do *lógos* pronunciado até aqui – algo extremamente sério –, ainda que não deixe de estabelecer seus princípios, o filósofo não vai perder a oportunidade para mostrar como o diálogo acabou, por conta de Cálicles, transformando-se em uma grande comédia. De fato, tendo que falar sozinho, como se fizesse uma exposição (*epídeiksis*) que não seria, aparentemente, o método mais adequado para a presente investigação, mas sim a conversação (*diáleksis*), é isto mesmo que o filósofo começa a fazer: conversar sozinho, como se fora, além de si mesmo, o próprio Cálicles.

Realmente, é um tanto quanto ridículo[146]. Mas não deixemos, por isso, de seguir seriamente a argumentação do filósofo.

Ora, o bem e o agradável, sendo diferentes, não estão no mesmo patamar. Havendo uma subordinação teleológica entre eles, devemos fazer "o prazeroso em vista do bem" (506 c); tanto quando o que nos causa dor, o que não está dito no texto, mas podemos dizer com ele. Pois que tudo, ao fim e ao cabo, deve ser feito em vista do bem. Mas, para tanto, é preciso que cada coisa - quer ela seja um instrumento, o corpo e a alma dos homens, ou de qualquer outro animal -, tenha capacidade (*areté*) para realizar aquilo que lhe é identicamente próprio. Mas tal virtude (*areté*) não sobrevém por acaso, mas sim como resultado da ordem (*táksis*), da retidão (*orthótes*) e da *tékhne* correspondentes à capacitação própria de qualquer coisa que seja (Cf. 506 d-e). Consequentemente, nas palavras de Sócrates, "é por meio da ordem que se promove devidamente a virtude de cada coisa" (506 e).

E, promovendo a virtude de cada coisa, a ordenação acaba por auferir o bem devido de tudo aquilo que é, inclusive, evidentemente, da alma humana. Sendo assim, uma alma ordenada, como é a do temperante, é bem melhor do que uma alma desordenada, como é a do intemperante. Devemos dizer: a temperante é boa; a intemperante é má. Dito isso, exatamente o oposto do que desde o começo Cálicles afirmara, Sócrates, certamente como provocação, deixando de falar sozinho, dirige-se ao seu conterrâneo, perguntando se as coisas não são assim como acaba de afirmar, caso contrário, se estiver errado, Cálicles, objetando-o, deve ensinar a maneira correta de se pensar. Porém, nosso outrora impetuoso cidadão, ao que parece, não tem nada para dizer (Cf. 506 e-507 a), deixando que Sócrates prossiga com a sua recapitulação. Continuemos, então, prestando atenção.

146 Talvez aqui o diálogo toque de maneira bem visível, pelo ridículo da situação, algo que alguém já poderia estar desconfiando: se geralmente costuma-se identificar o personagem Sócrates com o autor Platão, o personagem Cálicles não deixa de representar algo de muito arraigado na alma do seu criador. Ambos possuem o mesmo impulso erótico, o mesmo desejo de dominação. Ao ponto de parecer que Sócrates é o Cálicles que Platão teve que transmutar em sua alma, tomando um rumo completamente oposto em sua vida.

Começando pela boa disposição da alma declarada anteriormente, a temperança, nosso filósofo vai trançando-a com as outras virtudes que tornam uma alma saudavelmente boa, deixando-nos ver a correlação circular que há entre elas. Tais virtudes são: a justiça, a coragem e a piedade, além da temperança, é claro. Aqui, Sócrates vai mostrando-nos que o indivíduo que possui uma alma perfeitamente saudável, quando o bem se realiza no homem, é aquele em que tais capacidades atuam conjuntamente em harmonia. Reciprocamente determinadas, umas oriundas das outras, parecem constituir uma unidade[147], talvez pela referência última ao mesmo objeto: a felicidade de uma vida saudável. Valendo para os vícios a mesma correlação que há entre as virtudes, o intemperante, louvado por Cálicles desde o princípio, também será, de alguma forma, injusto, covarde e ímpio. Portanto, um homem ruim que vive mal, pelo que só pode ser infeliz (Cf. 507 a-c).

Ora, que Cálicles permaneça agora calado, quando antes ameaçava até esbofetear nosso filósofo, é realmente espantoso. Ainda que, diante da cena, possamos vê-lo, calado sim, mas em tom altivo, mantendo a pose, muito provavelmente julgando-se acima dos argumentos do filósofo. Mas deixemo-lo por ora calado, pois, antes que o diálogo termine, ainda ouviremos a sua voz em mais uma *diáleksis*. Assim, seguindo a integralidade orgânica do nosso drama, ouçamos atentamente o que é que o filósofo ainda tem a nos dizer, que não é pouco.

Sócrates, impetuoso, afirma que o que acaba de dizer é verdade e que, portanto, cumpre aceitar as conclusões oriundas daí. Fundamentalmente, que ser feliz é ser temperante, cuidadoso com os seus impulsos, visto que uma boa parte deles não são direcionados para o bem e, consequentemente, satisfazê-los todos não é garantia justa de uma vida feliz, antes pelo contrário, levando uma vida intemperante o mais certo é que nos arruinemos. E

147 "É, pois, o problema dos diálogos menores e do *Protágoras*, o problema da unidade das virtudes, que ele registra nesta passagem" (JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 679).

é por isso também que, quando em falta com a dita verdade, o proveitoso é ser castigado para salvaguardar a saúde da alma e assim poder levar uma vida verdadeiramente feliz. E isso vale tanto para a vida privada quanto para a vida em comum na cidade (Cf. 507 c-e), pois um indivíduo que não consegue refrear seus impulsos, buscando apenas satisfazê-los, pensando unicamente em si mesmo, na sua satisfação individual, "é incapaz de ter interesses comuns com os demais" (507 e). E, sem interesses comuns (*koinonía*), sem laços de amor amigo (*philía*), é impossível sustentar a harmonia necessária para manter qualquer sociedade forte e saudável. E isso é o que a própria organização (*kósmos*) da *physis* (natureza) revela, diferentemente do que Cálicles defendeu no começo de sua interlocução com Sócrates: na natureza imperaria a lei do mais forte. É que o egocêntrico Cálicles não consegue perceber a proporcionalidade geométrica da harmonia cósmica. E, sendo assim, descuidando da geometria, é incapaz de escutar o que dizem os sábios, nas palavras do filósofo, "que o céu e a terra, os deuses e os homens são mantidos em harmonia pelo amor, a decência, a temperança e a justiça, e é por isso, meu amigo, que chamam o universo cosmos, em vez de desordem e desregramento" (508 a).

Portanto, se o que diz é verdade, e a felicidade só pode estar no exercício da justiça e da temperança, consequentemente, para o filósofo, tanto o resultado da sua conversação com Polo, que é pior cometer injustiça do que sofrê-la, quanto o resultado da sua conversação com Górgias, que para ser *político-orador* "é preciso ser justo e ter conhecimento da justiça" (508 c), continuam sendo proposições verdadeiras. Recordados e confirmados os resultados das conversações anteriores, Sócrates quer agora responder ao discurso de Cálicles, àquelas duras palavras bradadas contra a vida dedicada à filosofia. Estão lembrados? Espero que sim. Até mesmo porque é difícil esquecê-las. Recordemo-las, então.

A filosofia enfraquece aquele que a pratica, deixando-o em um estado vergonhoso, pois, tirando-lhe a virilidade, torna-o vulnerável a todo e qualquer tipo de injustiça, inclusive ao tapa de Cálicles, ou até mesmo

à morte. Bastante ridículo, o filósofo, vergonhosamente, acaba tornando-se incapaz de defender tanto os seus quanto a si mesmo (Cf. 508 c-d) e, assim, até mesmo a sua vida acaba em perigo.

No entanto, por tudo que já foi dito, sabemos que, para Sócrates, se dá exatamente o oposto disso. É claro que sofrer injustiça não é nada bom. Contudo, cometê-la é um mal excessivamente maior e, ainda pior e mais vergonhoso, é ficar sem o devido castigo. Por suas próprias palavras, tal convicção está tão arraigada em sua alma, "por argumentos de ferro e diamante" (509 a), que nada seria capaz de quebrantá-la. O filósofo não usa a linguagem apenas para expressar seus desejos, antes, segue o *lógos*, por isso diz sempre o mesmo, a verdade. Para Sócrates, ridículo é Cálicles, que não consegue suportar aquilo mesmo que diz, visto que não possui todo o poder que pensa – ou pensava – possuir. O verdadeiramente poderoso é, de fato, o que consegue livrar-se a si mesmo e aos seus do maior de todos os males, que não é, contudo, sofrer injustiça, mas, sim, cometê-la (Cf. 509 a-c).

Se é assim, se as duas coisas são más, tanto sofrer injustiça quanto cometê-la, sendo que uma é muitíssimo pior do que a outra, o filósofo quer saber, dirigindo-se a Cálicles, buscando trazê-lo novamente para a conversação, o que seria preciso para livrar-nos de ambas: vontade ou poder? Começando pelo sofrimento da injustiça, fica claro que não basta querer para não vir a sofrê-la, mas, antes, é preciso ter algum poder para tanto. Cálicles concorda e, assim, vamos escutando novamente a sua voz, ainda que reticente, sendo que, em relação às ações injustas que somos capazes de cometer, acontece necessariamente o mesmo. Não basta a nossa força de vontade para não cometê-las, é preciso, primeiramente, também, adquirir o poder para tanto. Poder que, para Sócrates, só pode ser oriundo de uma *tékhne* determinada. Nesse contexto, para o nosso filósofo, tanto quanto aquele que age mal praticando injustiças não o faz voluntariamente, mas é preciso que tenha poder para tanto, não cometer injustiças também não é apenas um ato volitivo. Cálicles vai concordando, ainda que, contrafeito,

continue desejando que a conversa acabe o mais rápido possível. Mas Sócrates quer mais (Cf. 509 c-510 a).

Nosso filósofo quer saber, por primeiro, que *tékhne* será necessária conhecer para "preservar-nos de que sejamos vítima de injustiça, senão de todo, o mínimo possível" (510 a). Pelo que nos diz, para tanto, será preciso governar a cidade, quem sabe até mesmo como tirano, ou "ficar amigo do governo estabelecido" (510 a). Com isso, prontamente, Cálicles concorda de bom grado[148]. Aproveitando a boa vontade do seu interlocutor, Sócrates prossegue estabelecendo que a amizade (*philía*) se estabelece apenas entre semelhantes. Consequentemente, se alguém quiser tornar-se amigo de um tirano, não poderá ser nem melhor nem pior do que ele. Mas, sim, deverá assemelhar-se, o máximo possível, ao tirano do qual pretende ser amigo (Cf. 510 b-c), além de estar disposto a "obedecer-lhe e a submeter-se à sua autoridade" (510 c)[149]. É um sujeito assim que "gozará de grande influência na cidade" (510 c), não vindo nunca a sofrer mal algum. Para assemelhar-se o máximo possível ao tirano, terá, contudo, que "habituar-se, desde jovem, a amar e a odiar as mesmas coisas" (510 d) que ele. Cálicles concorda. E, então, o filósofo conclui, dizendo que tal homem, que pretende estar livre de sofrer injustiças tornando-se amigo do tirano, deverá ser, necessariamente, um homem extremamente injusto, tal qual o seu amigo governante, "capaz de praticar as maiores malfeitorias" (510 e), acarretando para si "o maior dos males, que é ter uma alma perversa, desfigurada pela imitação do seu amo e pelo próprio poder" (511 a). No entanto, embora tenha concordado com as premissas, Cálicles não consegue concordar com a conclusão. Um tanto quanto irritado, acusa Sócrates de virar as palavras do avesso, torcendo todos os argumentos, ofuscando a realidade dos fatos, uma vez que o filósofo esquece que o referido

---

148 "Poderás ver, Sócrates, como estou sempre disposto a elogiar-te, quando proferes algo razoável. Isso que disseste se me afigura muito certo" (510 b).

149 Ora, pensemos nós, situação deveras contraditória! Pois se o tirano é exatamente aquele que não se submete a vontade de ninguém, como assemelhar-se a um sendo submisso?

imitador do tirano poderá despojar e até mesmo matar quem ele quiser, dependendo da sua vontade (Cf. 511 a). E isso não é apenas a opinião de Cálicles, mas, como Sócrates mesmo reconhece, é assim que pensa "quase toda a gente da cidade" (511 b).

Aliás, quase todos pensam assim porque, de fato, o mais provável é que seja assim mesmo, que o amigo do tirano – assim como o próprio tirano – possa tirar a vida de quem ele quiser, até mesmo de um homem de bem. Contudo, agindo dessa maneira, "será um maldoso a matar um homem de bem" (511 b). E isso, para o filósofo, é ainda pior do que perder a própria vida, ainda que injustamente. Pelo que nos diz, para Sócrates, o fim último da vida não está "em viver o mais tempo possível cultivando as artes que sempre nos livram dos perigos" (511 c), independentemente da justiça e, sobretudo, do bem. Como no caso da retórica que Cálicles, jactando-se do seu proveito, aconselhou Sócrates a cultivá-la, em vez de perder tempo com a filosofia.

No entanto, o filósofo lembra seu interlocutor que não é apenas a retórica que é capaz de salvar a alma, os corpos e os pertences dos homens. Há outras habilidades que proporcionam o mesmo. Por exemplo, a *tékhne* da navegação. Contudo, ainda que realize no mar o mesmo que a retórica realiza nos tribunais, o piloto não sai por aí, como o *rétor*, se ufanando da sua *tékhne*. Até mesmo o piloto parece reconhecer que nem sempre o que faz é necessariamente um bem. Porquanto, há pessoas para as quais, de tão doentes, quer no corpo, pior na alma, a morte seria o melhor remédio, talvez até mesmo o único (Cf. 511 c-512 b). O mesmo acontece com o construtor de máquinas de guerra que, embora sendo capaz de salvar uma cidade inteira dos inimigos, não se mostra tão jactancioso com a sua *tékhne* quanto Cálicles se mostrou com a sua. Isso porque também o construtor de máquinas de guerra parece reconhecer que o mais importante na vida não é apenas vivê-la, mas, vivendo-a, ser verdadeiramente feliz. Como nos diz o filósofo, "talvez a nobreza de sentimentos e o bem sejam algo mais do que a conservação própria e dos seus" (512 d). E, sendo assim,

"um homem verdadeiramente homem não deve preocupar-se tanto com viver uma vida longa, não deve ter um apego tão grande à vida" (512 e), devendo, antes, "viver o melhor que puder os dias que tem a viver" (512 e).

Se é assim, é claro que a pergunta continua sendo a seguinte: como se deve viver para se viver efetivamente bem? Dito de outro modo: qual a melhor maneira de levar a vida para levar da vida o melhor? Será que o único jeito é adaptar-se ao regime político da cidade onde se vive, tornando-se semelhante aos que a governam, quer seja um tirano, quer seja o povo? Valendo o mesmo quando se quer participar do governo da cidade? Será que não há outra maneira de inserção política? Se for assim, nas palavras de Sócrates, "a opção do poder político terá de ser feita por nós à custa do que temos de mais caro" (513 a), ao que poder-se-ia complementar: a dignidade própria de uma alma saudável.

Pelo que nos diz o filósofo, para que haja a possibilidade de uma *tékhne* política de ascensão ao poder, ainda mais na Atenas democrática de Cálicles, não pode haver grandes diferenças entre governantes e governados, quer seja para pior ou para melhor. Antes pelo contrário, não basta que o *político-orador* tente assemelhar-se, imitando, o máximo possível aqueles que pretende governar, é preciso que sejam da mesma estirpe, ou seja, que sejam iguais, pois só assim o *político-orador* será capaz de dizer apenas e tão somente aquilo que o povo quer ouvir. Condição sem a qual é impossível ascender ao governo do *démos*. Afinal, "todos gostam dos discursos acomodados a seus hábitos e se aborrecem dos que lhe são contrários" (513 c). Até mesmo Cálicles pontualmente concorda com isso. Embora, "como com quase toda a gente" (513 c), não se deixe convencer pela totalidade dos argumentos do filósofo. Para Sócrates, é o amor de Cálicles pelo povo, com todo o seu medo de, desagradando-o, ser rejeitado, que o impede de ser plenamente convencido de que não se deve, apenas, adular os cidadãos. Se é que de fato almejamos o seu bem, e não apenas a satisfação dos nossos desejos pessoais. Diante disso, o filósofo recorda a distinção feita antes entre as duas maneiras de cuidar tanto do corpo quanto

da alma: "uma só tem em vista o prazer; a outra o bem" (513 d). E, para Sócrates, a esta altura do diálogo já está mais do que claro: é em vista do bem que se deve "tratar a cidade e os cidadãos, para que estes se tornem tão perfeitos quanto possível" (513 e). É por isso que, para os poderosos, capazes de exercer o domínio sobre a pólis, é indispensável ter um projeto (*diánoia*) bom e belo (Cf. 514 a). Além, é claro, da competência técnica e cognitiva para tanto.

Para instaurar o seu argumento, Sócrates começa recorrendo ao exemplo da arquitetura: se tanto o filósofo quanto Cálicles resolvessem adentrar nos negócios públicos, mais especificadamente, no ramo da construção (de muros, estaleiros, templos), evidentemente que deveriam, antes, conhecer a técnica da edificação, a arquitetura, tendo-a aprendido com alguém (Cf. 514 a). Assim como, a bem do público, também já deveriam ter construído edificações particulares, para si mesmos ou para amigos, e verificado se tais construções ficaram bem-feitas ou defeituosas. E se, de fato, houvessem construído "muitos e belos edifícios" (514 c) particulares, quer sob a direção dos seus professores quer quando já houvessem se separado dos seus mestres, aí sim, de maneira sensata, poderiam pensar em ingressar no ramo das edificações públicas. Sem isso, seria insensatez (*anóeton*) querer edificar qualquer obra para a cidade (Cf. 514 d). E, como Cálicles concorda com o dito, Sócrates aproveita para dizer que, da mesma forma, com tudo o mais, se dá o mesmo. Por exemplo, com a medicina (Cf. 514 d-e).

Mas, se é assim, e o "varão meritíssimo, recentemente iniciado na carreira pública" (515 a) insiste tanto para que o filósofo faça o mesmo, tomando-o como exemplo, é preciso que Cálicles nos aponte quem, concretamente, tomando-o como exemplo, na experiência do convívio, tornou-se um cidadão melhor, curando-se das doenças da alma (Cf. 515 a-b). No entanto, Cálicles, em vez de apresentar-nos um nome que seja, parece antes aborrecer-se com a pergunta socrática, acusando o filósofo de competitivo, amante da vitória (*philónikos*), buscando sempre vencer argumentativamente os seus adversários (Cf. 515 a-b). Sócrates assegura, todavia,

que não é pelo mero amor à vitória pela vitória que age assim, mas, sim, pelo amor pela busca da verdade. Verdade esta, a buscada pelo filósofo, que se instaura argumentativamente. É apenas por isso que fez o referido pedido ao amigo. Afinal, já haviam concordado antes que esta seria a tarefa precípua do homem de bem, o político: tornar melhores os cidadãos (Cf. 515 c). Dessa maneira, levando em conta essa definição do político e a especificidade própria a sua ação, é preciso voltar a refletir sobre a adequação a tais preceitos, ou não, dos políticos antes mencionados. Se como afirmou Cálicles, se tanto Péricles quanto Cimão, Milcíades e Alcibíades foram bons políticos, é necessariamente preciso que tenham deixado melhores os cidadãos. "Como, de fato, deixaram" (515 d), reafirma Cálicles.

No entanto, pelo que diz Sócrates, não é isto que se ouve dizer na cidade, pelo menos em relação a Péricles. Mas nosso varão sapientíssimo, como sói acontecer nestes casos, diz que isto é tudo intriga da oposição, os orelhas rasgadas, partidários dos espartanos[150]. Mas o filósofo insiste, pois não é só de ouvir dizer, mas como de fato os dois dialogantes sabem muito bem, Péricles, ainda que tenha gozado de grande prestígio no começo de sua carreira política, ao final, caiu em desgraça pelas mãos dos seus próprios compatriotas. Nas palavras de Sócrates, coisa estranha:

> Que no começo Péricles gozava de bom nome e que os atenienses, justamente quando eram ruins, não levantaram contra ele nenhuma queixa infamante; porém, depois que se tornaram bons graças à sua influência, já no fim da vida de Péricles, acusaram-no de peculato e por pouco não o condenaram à morte, o que se deu, evidentemente, por o terem na conta de desonesto (515 e-516 a).

Cálicles, o democrata, insinua que não devemos confiar na opinião da massa. Então Sócrates prossegue: pois, ao que parece, tão estranho quanto o guardador de rebanhos que recebesse animais mansos para cuidar, devolvendo-os selvagens, seria o caso do político, o guardador de homens,

150 Ora, sabemos que o próprio Platão tinha lá a sua admiração pela política espartana,

com o qual ocorresse o mesmo, como no caso de Péricles. O que, a insinuação de Cálicles, de que o povo teria sido injusto com Péricles, só o confirma (Cf. 516 a - 516 d).

Ao que tudo indica, a esta altura da conversação, o que nosso democrata gostaria mesmo é de encerrar a conversa, pois, agora, não se mostra mais tão disposto a responder as perguntas de Sócrates, não querendo nem ao menos admitir as conclusões necessárias que se seguem a partir das premissas estabelecidas anteriormente no decorrer da conversação. De fato, assim, qualquer diálogo corre o risco de ficar sem sentido. Mas talvez Cálicles – parece pensar Sócrates – seja uma espécie de fã incondicional de Péricles, e então, para não melindrar o amigo, o filósofo muda o seu exemplo, passando a falar de Cimão, Temístocles e Milcíades; pois, com esses, cada qual ao seu modo, ao que tudo indica, teria acontecido o mesmo. Portanto, nenhum desses teria sido verdadeiramente um bom político. Sendo assim, é necessário aceitar o que já havia sido concluído anteriormente, ou seja, em Atenas, "nunca houve um bom político" (517 a). Pois, se como o próprio Cálicles defende, no momento não há, como ficou demonstrado, tampouco os houve no passado.

Cálicles, porém, não abandona a sua opinião, pois, pelo menos em relação aos políticos do presente, os de ontem se mostraram muito mais empreendedores. Sócrates até concorda com o seu interlocutor, no entanto, ao concordar já embute a sua crítica, dizendo que sim, os antigos políticos citados foram prestimosos em "alcançar para a cidade o que ela desejasse" (517 b). Porém, indiscriminadamente, sem tomar o devido cuidado para saber se todos os desejos da cidade eram realmente bons ou não. Em relação a tornar melhores os seus conterrâneos, que é a "única atividade própria do bom cidadão" (517 c), nada fizeram, quer por palavras, quer por ações. Ao que tudo indica, apenas preocuparam-se em adular os cidadãos, tornando-os, evidentemente, ainda piores do que já eram.

Antes que Cálicles tenha tempo para, não levando em conta a concatenação do *lógos* argumentativo do filósofo, reafirmar aquilo mesmo

que já foi refutado, Sócrates parece já meio cansado com a atitude do seu interlocutor e, num tom quase que de desabafo, querendo ir diretamente ao cerne da questão, prossegue: "Estamos nos tornando ridículos, eu e tu, com esta discussão: durante todo o tempo que conversamos, não paramos de girar em torno do mesmo ponto, sem entender nenhum de nós o que o outro queria dizer" (517 c). É claro que assim a *diáleksis* não funciona, não chegando a lugar algum.

Sócrates então volta a um mesmo exemplo já aludido anteriormente, com o qual, por mais de uma vez Cálicles concordou. Partindo da distinção entre corpo e alma, distinguem-se também duas maneiras de cuidar de cada qual, assim como os *teknikói* habilitados para tanto. Uma das maneiras é servil, preocupada antes em satisfazer, por exemplo, em relação ao corpo, todos os seus impulsos, como fazem o padeiro, o cozinheiro, o tecelão e o sapateiro. Diferentemente da outra, que age a partir do conhecimento do corpo, sabendo, portanto, quais as suas verdadeiras necessidades, como a ginástica e a medicina. Dessa maneira, por não agirem em vista dos desejos, mas do conhecimento do corpo, a ginástica e a medicina é que devem comandar todas as outras técnicas anteriormente citadas, "servis, baixas e verdadeiramente escravas no que respeita ao tratamento do corpo" (518 a), o mesmo valendo para a alma.

Mas se o mesmo vale para a alma, então é preciso que Sócrates nos diga quais as técnicas que estão para os cuidados da alma em relação as que se dedicam aos cuidados do corpo. Ele começa a dizê-lo, relacionando a retórica e a sofística com as técnicas servis (Cf. 518 b-520 e). Para o filósofo, tanto o modelo do político democrático de então (*rétor*), quanto os sofistas, agem da mesma maneira que o padeiro, o cozinheiro e o taberneiro, satisfazendo todos os desejos do povo, porém, sem levar em conta a saúde do cidadão, como o fazem a ginástica e a medicina. Isso posto, Sócrates pede um conselho a Cálicles. Ouçamo-lo:

> Qual das duas maneiras de cuidar da cidade aconselhas-me a adotar? Explica-me isso. Deverei esforçar-me, como o médico, para que os atenienses se tornem tão bons quanto possível, ou como quem só procura servi-los e fazer suas vontades? (521 a).

Assim, diante do pedido do filósofo para que o seu amigo dialogante seja tão franco em sua resposta quanto vem sendo até aqui, Cálicles acaba respondendo de fato com sinceridade: diante dos dois procedimentos em relação aos cuidados da alma, o melhor seria satisfazer todas as vontades do povo, sendo-lhes servil e adulador, pois, "se não fizeres o que digo..." (522 b), acrescenta, ainda que reticente, em tom ameaçador.

No entanto, Sócrates parece já estar meio cheio de ouvir essa conversa de que se ele não agir assim, falando para os cidadãos apenas o que eles querem ouvir, buscando apenas satisfazer os seus desejos, sem preocupar-se com o bem da cidade, o mais provável é que o povo acabe condenando-o à morte. O filósofo, ciente da sua contemporaneidade, sabe "que não há o que não possa acontecer" a qualquer um na Atenas de então. Visto que a cidade se tornou injusta e, portanto, má, bem que seria capaz de condenar à morte até mesmo o filósofo, aquele "que se dedica à verdadeira arte política" (521 d), ou seja, aquele que age tendo em vista apenas o bem da cidade como um todo, motivado unicamente pelo "amor à justiça" (522 c). O que, necessariamente, seria a demonstração definitiva de que Atenas estaria realmente corrompida, internamente "ulcerada" (519 a). Sócrates parece saber o perigo que corre se, um dia, pelo que professa, vier a ser julgado pelos seus concidadãos, uma vez que tal julgamento seria como o do "médico acusado diante de crianças por um cozinheiro" (521 d), condenação na certa.

Porém, não é exatamente isso que está em jogo: que o filósofo possa perder a sua vida. Pois, "em si mesma, a morte não é de temer" (522 e). Pior seria levar uma vida desqualificada em meio à injustiça, como a vida do insensato (*alógistós*) e do covarde (*ánandrós*), incapazes de, na busca

de todo e qualquer tipo de prazer, controlar os seus desejos, mesmo que tais desejos promovam o mal, tanto para si mesmo quanto para a cidade (Cf. 522 e). A vida injusta, no final, sendo necessariamente má, não vale a pena ser vivida. Ao contrário da vida proposta pelo filósofo que, tendo em vista a justiça, é necessariamente boa. Portanto, efetivamente prazerosa.

É isto que Cálicles, preso ao senso comum da massa, parece não entender: como é que a renúncia a todas as possibilidades de prazer pode ser o caminho para uma vida boa? É claro que Cálicles está longe de pensar como o filósofo, para quem "a renúncia não tira. A renúncia dá"[151]. Talvez, por isso, resista tanto em aceitar as conclusões dos argumentos socráticos. Mas, então, se Cálicles se mostra tão refratário à linguagem do filósofo (*lógos*), resta ainda a linguagem do poeta (*mythos*). Sócrates propõe terminar o diálogo com uma narrativa, na qual "se prova que é assim mesmo" (522 e): que uma vida justa, ainda que comporte sacrifícios[152], é sempre melhor do que uma vida injusta. Sócrates parece saber que o seu amigo também não vai aceitar a linguagem do poeta, pois assim como a maioria dos cidadãos, Cálicles só escuta a si mesmo, preocupado unicamente em satisfazer os seus desejos particulares. Esta é justamente a crise da cidade de Atenas de então: o mito já tinha chegado ao seu final, no entanto, ainda não havia sido superado.

Assim, Sócrates insiste que o belo *lógos* que vai proferir, mesmo que Cálicles o tome apenas por um mito, representa um *lógos* verdadeiro. Eis a narrativa.

Atribuindo a narrativa a Homero, começa por dizer que depois de matarem o pai – Crono –, Zeus, Poséidon e Plutão dividiram entre si o poder que antes era do pai. Do reinado dele conservaram uma lei relativa aos homens, que diz:

---

151 HEIDEGGER, Martin. *O Caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 72.

152 É claro que, diante da perspectiva do bem, tais sacrifícios são meramente aparentes. Assim como nem todo prazer é bom, nem toda dor é má.

> Que o homem que houvesse passado a vida com justiça e piedade, depois de morto iria para as ilhas dos bem aventurados, onde permaneceria livre do mal, em completa felicidade, e que, pelo contrário, quem tivesse vivido impiamente e sem justiça, iria para o cárcere da punição e da pena, a que dão o nome de Tártaro (523 a-b).

Porém, fizeram uma mudança crucial no processo de julgamento. Ao contrário do que ocorria antes, quando os homens eram julgados vivos, sabendo o dia em que morreriam, por juízes vivos, no reinado de Zeus os homens passaram a ser julgados sem que soubessem antecipadamente o dia em que morreriam, e, além do mais, "desprovidos de tudo, ou seja, só depois de mortos" (523 e). Esse seria o meio de corrigir os erros que antes existiam nos julgamentos, pois, ainda vivos, sabendo o dia da morte, "muitos homens ruins são adornados de belos corpos, posição e riqueza" e, assim, sendo influentes entre os cidadãos, sempre "arrumam infinitas testemunhas" (523 c) que afirmam a suposta vida justa que teriam levado. Isso, certamente, confundia os juízes. Ainda mais por também se encontrarem julgando "vestidos, servindo-lhes de véu para a alma os olhos os ouvidos e todo o corpo" (523 d). No novo julgamento, os juízes também devem estar mortos, ou seja, devem ser capazes de julgar apenas com a alma. Para juízes, Zeus convocou os seus filhos, Minos, Radamanto e Éaco. A Éaco cabe decidir o julgamento, se houver indecisão entre os outros dois. Foi esta a estória que Sócrates ouviu contar e julga "ser verdade" (524 b). Desse *lógos*, o filósofo julga poder chegar a uma conclusão (*logízomai*) (Cf. 524 b).

Aqui cabe uma pausa para que possamos compreender o que está se passando, pois parece soar muito estranho que o autor do Diálogo, Platão, que está prestes a, escrevendo a *República*, expulsar o poeta da cidade, diga que a narrativa mítica é capaz de expressar a verdade (*alétheia*), chamando-a inclusive de *lógos* em vez de *mythos*, do que se pode, portanto, concluir um cálculo (*logízomai*). Logo o Mestre da Academia, que, desde os seus primeiros diálogos, tanto lutou para construir a linguagem filosófica

através da contraposição à linguagem poética?[153] Sim, parece estranho. Mas não é o único lugar onde Platão, de alguma forma, aproxima poesia e filosofia. Tomemos aqui como exemplo o *Fédon*, onde, no seu último encontro com a família e os amigos, Sócrates afirma que não teria feito outra coisa na vida a não ser poesia, mas isto "por ser a Filosofia a música mais nobre" (61 a). Talvez, dizendo-nos, assim, que a filosofia deveria suplantar a poesia no acesso à compreensibilidade do mundo. No Górgias, Platão parece dizer-nos que há uma compreensibilidade lógica da poesia, pois há um *lógos* que a perpassa; talvez não exatamente nos poemas homéricos, mas nos mitos narrados pelo filósofo. Mas voltemos ao diálogo, para escutar de Sócrates qual a conclusão a que ele chegou a partir do *lógos* da narrativa mítica.

Diante da estória, Sócrates conclui: "a morte, conforme penso, nada mais é do que a separação de duas coisas: a alma e o corpo" (524 b), sendo que, quando separados, ambos continuam mantendo as mesmas características que cada um tinha quando estavam juntos. No corpo, pelo menos por algum tempo, podemos perceber todas as características e as marcas que lhe deixou a vida. Com a alma isolada acontece exatamente o mesmo, todas as características que possuía quando estava junto ao corpo mantêm-se visíveis.

Sendo a alma a parte humana que permanece depois da morte, diferentemente do corpo, que após um curto período desaparece, é a alma que vai a julgamento depois da separação, quando se pode ver em que condições ela se manteve na vida corporificada, a partir das marcas que tal vida lhe deixou. Então, conforme o que veem os juízes, a sentença é decretada. As almas marcadas pelo perjuro e pela injustiça que, tendo poder, foram arrogantes, orgulhosas, imoderadas e desmedidas na prática da vida, portanto, feias e deformadas vão para a prisão, onde sofrem "o castigo merecido" (525 a).

---

153 Para um aprofundamento do tema referido, pode-se ver: AMARAL FILHO, Fausto dos Santos. *Platão e a Linguagem poética: o prenúncio de uma distinção*. Chapecó: Argos, 2008.

> A pena merecida para quem recebe castigo, quando é punido com justiça, é tornar-se melhor e tirar algum proveito com o castigo, ou servir de exemplo para outros, a fim de que estes, vendo-os sofrer o que sofrem, se atemorizem e se tornem melhores (525 b).

Aqueles que cometem "faltas remediáveis" (525 b) são os que, recebendo os devidos castigos, conseguem, por meio do sofrimento e da dor, corrigir os seus erros[154]. Os irremediáveis, aqueles para os quais não há a possibilidade da cura, que foram capazes de cometer os atos mais ignominiosos, justamente porque tinham o poder para tanto, são os que, sofrendo a dor dos castigos, servirão de exemplo para os outros (Cf. 525 c). Ao que tudo indica, a maior parte das almas dos cidadãos são passíveis de cura, pois, para Sócrates, as almas incuráveis, em sua maioria, são advindas da classe dos governantes da pólis: tiranos, reis, potentados, administradores dos bens públicos (Cf. 525 d), pois são eles que, sendo detentores do poder, "têm a possibilidade de cometer os maiores e mais ímpios crimes" (525 d). Sócrates, então, recorre à autoridade do poeta, pois isso é, inclusive, o que nos mostra Homero, quando representa reis e potentados sofrendo castigos eternos no Hades, como ocorre com Tântalo, Sísifo e Tício. Já aqueles que, mesmo sendo maus, não são tão poderosos, não são submetidos na narrativa homérica a penas eternas, pois são curáveis, justamente por não possuírem poder para promover grandes males. Sendo assim, acabam sendo mais felizes do que os poderosos que foram maus (Cf. 525 e). Dessa maneira, o poeta confirma a estória que foi narrada pelo filósofo ao fim do diálogo, quando o filósofo se fez poeta.

Mas existe também o caso de chegarem ao Hades para serem julgadas almas virtuosas de homens que, mesmo tendo poder para fazer o mal não o fizeram, agindo, antes, sempre de maneira justa. Até mesmo porque já existiram homens assim e no futuro também haverá tais homens, "excelentes na virtude de administrar honestamente o que lhe confiarem"

154 "Todavia, esse proveito só é alcançado por meio de dores e sofrimento, tanto aqui na terra como no Hades; não há outro modo de limpar-se da injustiça" (525 c).

(526 a-b), levando, assim, uma vida justa. Vida que Sócrates reconhece ser difícil de levar. Mas que, no entanto, não é uma exclusividade dos bons governantes, podendo ser vivida por qualquer cidadão. O modelo de tal vida é a vida do filósofo. Como nos diz Sócrates, no julgamento deles, quando o juiz percebe:

> Uma alma que viveu piedosamente e na verdade, de um simples particular ou de quem quer que seja, mas principalmente, Cálicles, segundo penso, de um filósofo que durante a vida só se ocupou dos seus interesses, sem ingerir-se nos negócios dos outros, mostra-se satisfeito e o encaminha para as Ilhas dos Bem-aventurados (526 c).

Filósofo cujo modelo é o próprio Sócrates que, desprezando as honrarias que a maioria persegue, buscando apenas a verdade, procura tornar sua vida tão boa quanto possível. Sócrates, levando a vida que leva, confirma a sua crença no *lógos* apresentado pela narrativa mítica que acabou de contar (Cf. 526 d). Por isso encoraja a todos, inclusive Cálicles, a viverem conforme o modelo da vida filosófica e não aquela vida que Cálicles aconselhou Sócrates a viver. Lutar contra a pulsão de satisfazer todos os nossos supostos desejos é a grande luta a ser travada (Cf. 526 e), pois, ao que tudo indica, na vida, cada um é o maior inimigo de si mesmo.

Sócrates está frente a frente com Cálicles e mais, conhece o seu amigo. E, talvez, pela cara que esteja fazendo, o filósofo sabe que o mais provável é que Cálicles tome tudo isso como um *mythos* e, portanto, coisa dos velhos ultrapassados, e, por isso, não o leve a sério. Sócrates diz que tudo bem, talvez seja assim mesmo, desde que tivessem chegado, de fato, “a algo melhor e mais verdadeiro” (527 a). Como se viu, contudo, os homens mais sábios dentre os Helenos, Cálicles, Polo e Górgias não foram capazes de sustentar uma concepção de vida que fosse mais proveitosa do que a vida proposta pelo filósofo, através dos seus argumentos que, mantendo-se de pé, levou-nos à seguinte conclusão:

> Devemos com mais empenho precaver-nos de cometer injustiça do que de ser vítima de injustiça, e que cada um de nós deve esforçar-se, acima de tudo, não para parecer que é bom, mas para sê-lo realmente, tanto na vida particular como na pública (527 b).

Para o filósofo, o grande bem da vida é, primeiramente, ser justo; depois, em segundo, é aceitar os castigos impostos pelos atos injustos cometidos, tornando-se justo e permanecendo assim. Mas para levar uma vida fundamentada na justiça, ou seja, a vida filosófica, é preciso, antes de tudo, agir de certo modo. Não adular nem a si mesmo nem aos outros é um deles; o outro é empregar os recursos da retórica e todas as ações tendo em vista a justiça. Isto posto, Sócrates exorta Cálicles para que ele aceite que o modo de vida filosófico é muito mais proveitoso – quer na vida ou até mesmo na morte – do que aquele que ele tentou defender. Tal qual o *lógos* filosófico demonstrou, tanto através de argumentos quanto através do *mythos* (Cf. 527 c).

Para levar uma vida verdadeiramente filosófica é preciso, porém, saber lidar com as adversidades que surgirão por conta disso: o desprezo, a incompreensão, os mais variados insultos e, quem sabe, até mesmo aquele vergonhoso tapa que Cálicles queria dar no filósofo. O filósofo não deve deixar-se perturbar por nada disso, na medida em que realmente sabe que o mais vergonhoso na vida é vivê-la à custa de injustiças, não sendo assim um homem bom (Cf. 527 d).

Aí sim, julga Sócrates, depois de exercitarem-se o suficiente no modo filosófico é que, quem sabe, estarão aptos para exercer a política ou fazer alguma coisa mais proveitosa (Cf. 527 e), pois, como foi demonstrado, ignorantes que ainda são por não conseguirem manter um ponto de vista em comum, como é que podem querer conduzir a comunidade? Para Sócrates, deve-se antes tomar "como guia a verdade" (527 e) que se revelou através da conversação (*diáleksis*): que levar uma vida filosófica, ou seja, determinada pela ação justa e, portanto, pelas demais virtudes também, é

a única forma de se viver uma vida verdadeiramente boa, proveitosa até mesmo na morte.

Agora, ao final do diálogo, só nos resta refletir se já nos exercitamos o suficiente para conseguirmos levar uma vida efetivamente boa, pois aquela que Cálicles nos aconselhou a seguir, para Sócrates, sem sombra de dúvidas, “é carente de valor” (527 e). E, assim, o espetáculo acaba, o pano se fecha, e as luzes se acendem. Será? Mas, afinal, para quê, então, filosofia?

O diálogo lido

O DIÁLOGO LIDO

PREÂMBULO

No início do diálogo, antes que Sócrates e Górgias tomassem a frente da cena, houve um breve preâmbulo, no qual, além de ouvirmos a voz de todos os seus participantes (Sócrates, Querefonte, Górgias, Polo e Cálicles), também já ficamos sabendo qual seria o *leitmotiv* do texto, o ponto a partir do qual ele segue em espiral e que, talvez por isso, uma larga tradição tenha-o assumido como sendo o tema principal do diálogo: Sócrates quer saber em que consiste a *tékhne* de Górgias (Cf. 447 c), "o que é que ele professa e ensina" (447 c). Em outras palavras, "o que ele é"? (447 c). Pergunta, poder-se-ia dizer, um tanto quanto capciosa, já que à altura da data em que a cena se desenrola, Górgias já era afamado por, sendo *rétor*, professar a retórica. Mas não é só isso que podemos ver no preâmbulo; nele encontramos também, principalmente através da resposta que Polo dá à pergunta de Sócrates, a estratégia estrutural do diálogo: a *contraposição* entre retórica e filosofia[155], pois há uma distinção por oposição fundamental na maneira como ambas se utilizam da linguagem (Cf. 448 b-449 a). Como nos diz Stauffer, "a diferença mais óbvia entre as duas"[156], não por isso de

---

155 "Em geral pressupõe-se que o objetivo de Platão no *Górgias* seja traçar uma linha rígida de demarcação entre as atividades da filosofia e a da retórica, favorecendo a filosofia sobre o seu adversário obviamente considerado inferior" (MAcCOY, Marina. *Plato on Rhetoric of Philosophers and Sophists*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 85).

156 STAUFFER, Andrew. *The Unity of Plato's Górgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 19.

somenos, antes pelo contrário: o *rétor* vale-se da *epídeiksis*[157], exposição monológica grandiloquente; o filósofo da *diáleksis*, conversação dialógica concisa[158]. Métodos distintos que poderão evidenciar vidas distintas.

SÓCRATES E GÓRGIAS

Podemos dizer que o preâmbulo acaba quando Górgias, aceitando o método socrático, assumindo a interlocução com Sócrates, responde à pergunta do filósofo "com clareza e concisão" (449 a). Assim, dito pelo próprio Leontino, é "de retórica" (449 a) que se deve designar a sua *tékhne*. Cabe agora, portanto, na visão de Sócrates, a declaração do que seja a retórica, especificando o objeto particular da sua suposta *epistéme* (Cf. 449 d). Com o que já percebemos, pela proximidade entre ambas, a necessidade de uma demarcação precisa entre filosofia e retórica, pois, se a retórica incide sobre a *linguagem* (*lógos*), como assevera o *rétor* (Cf. 449 d), com a filosofia, sabemos, não será diferente. E isso, de uma maneira diversa da maioria das demais *tékhnai*. Porquanto, ainda que não haja *tékhne* alguma que se efetive sem o *lógos*, no entanto, como nos diz Górgias, tais *tékhnai* não têm o *lógos* como objeto próprio, diferentemente da retórica – e da filosofia, dizemos nós. Assim, se o fato de lidar com as palavras – ou, melhor ainda, com o *lógos* – não é uma exclusividade da *tékhne* do orador, é preciso, então, continuar com a *conversação* até que seja possível determinar, especificando, "a respeito de quê" (451 d) versaria o *lógos* quando retórico. Depois de uma resposta evasiva[159], com a insistência do filósofo, Górgias responde de

157 Para uma explanação, ainda que breve, do termo *epídeiksis* ver: CASSIN, Barbara. Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words. In: *Philosophy and Rhetoric.* Pennsylvania: Pennsylvania State University, Vol. 42, Nº 4, 2009, p. 349-372.

158 "O diálogo inicia com aquele Sócrates aparentemente familiar dos diálogos que versam sobre a definição: o filósofo propõe uma pergunta 'O que é F?', também pergunta se Górgias estaria disposto a participar de uma conversação, em vez de fazer uma exibição retórica (447b9-c4), insistindo, às vezes com muito zelo, que sejam dadas respostas curtas as suas perguntas, evitando, assim, quaisquer floreios retóricos (448d-e, 449b-d)" (VASILIOU, Iakovos. *Aiming at Virtue in Plato*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 93).

159 "aos mais importantes e melhores assuntos" (451 d).

uma maneira mais precisa: a sua *tékhne* procura efetivar o maior de todos os bens, o poder político, engendrado pela *persuasão* (*peithó*). Porém, Sócrates ressalta que toda *tékhne* para estabelecer-se como tal deve ser capaz de *convencer* os outros a respeito do setor de objetos que abarca (Cf. 453 d). Por conseguinte, Górgias deve declarar qual a especificidade própria da *persuasão* da sua *tékhne* (Cf. 454 b). E é isso que ele faz: para o afamado *rétor* a sua persuasão é aquela "que se exerce nos tribunais e demais assembleias, e que se relaciona com o justo e o injusto" (454 b). Dito isso, o filósofo prossegue com suas distinções, afirmando que há duas espécies de persuasão, uma que se estabelece a partir do *conhecimento* (*epistéme*) e outra a partir da *crença* (*pístis*). Toda *crença*, conforme o caso, pode ser *verdadeira* (*alethés*) ou *falsa* (*pseudés*). Ao passo que, todo *conhecimento*, se é de fato um *conhecimento*, não tem como não ser apenas *verdadeiro* (Cf. 454 c-e). Sócrates então estabelece, com a anuência de Górgias, que a retórica do *orador* (*rétor*) não versa sobre questões relativas à *epistéme* do justo (*díkaios*) e do injusto (*ádikos*), mas, antes, busca inculcar nos ouvintes a crença a respeito dessas coisas (Cf. 454 e-450 a). Porém, como que percebendo as conclusões que o filósofo pode tirar do que acabara de falar, Górgias, comparando a sua *tékhne* com as demais artes de combate e, de certa forma, corrigindo a ambiguidade com a qual Sócrates utilizou a palavra *rétor*, diz que os conhecimentos transmitidos pelo professor de retórica são "para serem usados com justiça contra inimigos e ofensores, e apenas em defesa própria, não para atacar" (456 e). Ainda que seja assim, como diz Górgias, o filósofo acha bem espantoso que os cidadãos recorram a algo tão incerto como as crenças para resolver seus problemas, quer sejam elas relacionadas à saúde, à arquitetura ou à guerra, em vez de recorrerem à *epistéme* da *tékhne* apropriada para tanto (Cf. 455 b-456 a). Para o nosso *rétor*, porém, é justamente aí que reside todo o poder da sua retórica: que um *político-orador* possa "convencer a multidão acerca de qualquer assunto, não por meio da instrução, mas por força da persuasão" (458 e), abrangendo, dessa maneira, todas as outras *tékhnai* "que ela mantém sob

o seu domínio" (456 b). Sendo assim, uma espécie de *tékhne primeira*, sem a qual nenhuma das outras *tékhnai* efetivar-se-ia. E tudo isso, sem que o próprio *político-orador* precise, de fato, conhecer os assuntos sobre os quais se propõe a falar. Mas note-se bem, como Sócrates faz notar, isso só se dá diante da massa ignara, não diante dos especialistas (Cf. 459 a-c)[160]. Dessa maneira, pode-se dizer que a retórica está sendo qualificada pelo filósofo como uma *tékhne* de ignorantes apropriada para persuadir ignorantes e, consequentemente, a *tékhne* própria dos mal-intencionados. Pois o orador, "sem conhecer as coisas em si mesmas e sem saber o que é o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto, dispõe de um método especial de persuasão que aos olhos dos ignorantes o faz parecer mais sábio do que os entendidos" (459 d), fazendo-se passar *injustamente* "por homem de bem, ainda que não seja" (459 e).

Mas como harmonizar tais conclusões com aquilo que ficou estabelecido no transcorrer da conversação? Lembremos: a retórica, a *tékhne* própria dos *oradores*, abarcaria, especificadamente, o horizonte dos *discursos políticos,* referindo-se, portanto, ao *justo* e ao *injusto* (Cf. 454 b). Pelo que o orador teria "que conhecer o que é justo e o que é injusto" (460 a). E, conhecendo o justo, é "forçoso que o orador seja justo e, como tal, queira praticar ações justas" (460 c). Porém, a conclusão da *diáleksis* revelou o oposto, ressaltando a contradição de Górgias. Dessa maneira, nosso afamado *rétor* acaba ficando sem palavras. Quando, então, Polo passa para o primeiro plano da cena, assumindo a conversação com Sócrates.

Pois bem, como pudemos observar e, como nos diz Dodds, "a conversação com Górgias está aparentemente preocupada apenas com o primeiro tema"[161], ou seja, com a retórica. No entanto, em tal preocupação, também

160 "A insistência filosófica sobre o conhecimento, em oposição à falibilidade da mera crença, mostra que a identificação gorgeânica do seu *logos* com o poder é, no mínimo, parcialmente falseada pela incapacidade do *rétor* em transmitir o seu conhecimento dentro do seu próprio contexto gerador, o do debate adversativo sobre questões políticas e jurídicas perante a massa" (WARDY, Robert. *The Birth of Rhetoric. Górgias, Plato and their sucessors*. London: Routhedge, 1996, p. 65).

161 DODDS, E. R. Plato. Górgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 2.

encontramos implicitamente interligados outros assuntos: a questão moral é um deles; o contraste por oposição entre retórica e filosofia é outro (*epídeiksis-diáleksis, pístis-epistéme, ádikos-díkaios*). Assim, se como nos recorda Calonge Ruiz, "esta primeira parte está englobada na totalidade do diálogo, que mantém uma unidade indubitável"[162], continuemos a relembrar da nossa leitura em sua *integralidade orgânica*.

SÓCRATES E POLO

Para Polo, que se diz tão sábio quanto seu mestre (Cf. 462 a), foi o decoro de Górgias diante das perguntas insidiosas de Sócrates que, para deleite do filósofo, colocaram as palavras do *rétor* em *oposição* (*enantíon*) umas com as outras (Cf. 461 b-c). Sócrates, então, exorta-o a retificar a discussão, com uma condição apenas, desde que não faça um *discurso prolixo* (*makrología*), mantendo a *conversação* (*diáleksis*) (Cf. 461 d – 462 b). Não sem protesto, Polo aceita o protocolo filosófico e, entre começar respondendo ou perguntando, prefere começar perguntando, pois se Sócrates considerou insuficiente a resposta de Górgias, é porque ele próprio deve saber que espécie de *tékhne* a retórica é (Cf. 462 b). O filósofo, seguindo a sua maneira própria de investigar, a *diáleksis*, não poderia ser mais conciso, para ele a retórica "não é *tékhne* alguma" (462 b), mas, antes, uma espécie de *prática* (*empeiría*) capaz de produzir algum tipo de *agrado* (*kháritos*) e *prazer* (*hedoné*), tanto quanto a *culinária*, a *cosmética* e a *sofística*, partes da mesma atividade, a *bajulação* (*kolakeía*)[163], que, podemos concluir, não exige *conhecimento* (*epistéme*) algum, mas, antes, como nos diz o filósofo, apenas uma certa ligeireza de espírito, além de uma predisposição para

162 RUIZ, J. Calonge. Introducción. In: PLATÓN. *Górgias*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 11.

163 "Uma techne é definida não apenas pelo assunto que trata, mas, também, pelo seu objetivo" (KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form.* Cambridge University Press, 1996, p. 131).

lidar com os homens (Cf. 462 c-463 b)[164]. Aqui, no ponto em que estamos, tendo nossa hipótese em vista, cabe observar que Sócrates, ao fazer tais declarações, mostrou-se preocupado com a possibilidade de, dizendo a verdade, parecer grosseiro aos olhos de Górgias, pois, no caso, a verdade acaba conduzindo à ridicularização do *gênero de vida* (*epitédeuma*) do afamado *rétor* (Cf. 462 e - 463 a)[165].

Voltando à definição da retórica, se ela é uma parte da bajulação, adequado seria perguntar, agora, que parte da bajulação é a retórica (Cf. 463 c). Para Sócrates, "a retórica é simulacro de uma parte da política" (463 d). Neste momento, para explicar tal proposição, o filósofo deixa a *diáleksis* de lado, partindo para uma *epídeiksis*. Agindo dessa maneira, além de prosseguir com a questão investigada, continua demarcando as diferenças entre os procedimentos retóricos e os filosóficos, pois, como nos mostra, a *epídeiksis*, quando filosófica, delimitada pelo *lógos*, diferentemente do *show* propiciado pela *makrologia* dos retores, é antes uma *demonstração* nos moldes dos procedimentos geométricos e, como tal, deve partir de premissas axiomáticas. No caso presente, estando em jogo a vida, tais premissas são duas realidades distintas, *corpo* e *alma*, que, existindo, determinam a constituição do homem[166]. Assim, seguindo a demonstração

164 "Platão tinha consciência de que ao dar a *empeiría* um tom pejorativo, equivalente ao de *tribé* e oposto ao de *techne*, ia na realidade contra o uso corrente da linguagem entre os seus contemporâneos. Por isto expõe com todo detalhe e minuciosidade o novo uso que quer dar as palavras e, para que seja melhor aceito, desenvolve vários exemplos" (VIVES, José. *Génesis y Evolución de la Ética Platónica.* Estudio delas analogías en que se expresa la Ética de Platón. Madrid: Editorial Gredos, 1970, p. 103).

165 "Enquanto a descrição dada por Sócrates da retórica é colorida por seu desejo de provocar Polo e assim trazê-lo para a discussão, Sócrates também mostra uma preocupação em não ofender Górgias em demasia. Antes de dar a sua extensa descrição da retórica, Sócrates menciona o seu medo de que Górgias pense que está zombando dele (462e6-8). Ele também ameniza o golpe seguinte, observando que a retórica que descreverá pode não ser o tipo de retórica perseguida por Górgias (462e8-463a1). No entanto, o propósito mais importante desta última observação pode ser sugerir que Górgias deveria mudar seu caminho e buscar um tipo diferente de retórica. Pois a retórica que Sócrates descreve em termos tão críticos parece ser exatamente o tipo de retórica que Górgias professa" (STAUFFER, Andrew. *The Unity of Plato's Górgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 44).

166 Não esqueçamos, contudo, que, no âmbito platônico no qual nos encontramos, há uma prevalência ontológica da alma em relação ao corpo: "De fato, se a alma não estivesse sobreposta ao corpo e este se governasse a si mesmo, e se aquela não tivesse discernimento e não separasse da medicina a culinária, e apenas o corpo tivesse de julgar, de acordo com os prazeres que pudesse auferir de cada uma delas, predominaria, meu caro

filosófica, sendo princípios distintos, deve haver, portanto, um *estado saudável* específico para cada um deles, tanto quanto para a *aparência* de tal estado (Cf. 464 a-b), havendo, inclusive, *tékhnai* específicas para propiciar e manter o homem realmente saudável. Para a *solicitude* (*therapeía*) do corpo, a *ginástica* e a *medicina*; para a *solicitude* da alma, a *política*, dividida em *legislação* e *justiça*. Já para a *aparência* de saúde, o campo próprio da *bajulação*, há *pseudotékhnai*, pois visam apenas o *agrado* e o *prazer*, não *o melhor* (*béltistos*) para o homem, como as verdadeiras *tékhnai* visam. São elas: para o corpo, a *cosmética* e a *culinária*; para a alma, a *sofística* e a *retórica* (Cf. 464 b-465 a). Seguindo o modelo dos geômetras, o filósofo estabelece a proporcionalidade entre as aparentes e as verdadeiras *tékhnai*: "a cosmética está para a ginástica assim como a sofística está para a legislação, e a culinária está para a medicina como a retórica está para a justiça" (465 c). Concluindo: a retórica "é em relação à alma aquilo que a culinária é em relação ao corpo" (465 d). E, se nós mesmos continuamos a fazer as relações, se a retórica é o oposto da filosofia, podemos inferir que a filosofia é em relação à alma aquilo que a medicina é em relação ao corpo. A filosofia seria, assim, a medicina da alma.

Ao final da *epídeiksis* socrática, entretanto, Polo não chega a fazer a inferência que fizemos e, junto com o filósofo, volta para mais uma etapa de *conversação* (*diáleksis*), na qual as questões que envolvem o poder político são debatidas. Para Polo, o poder incondicional é sempre incondicionalmente um bem; já para o filósofo, é *o bem* (*tò agathón*) que deve condicionar o *poder* (*dynasthai*) (Cf. 466 a-468 e). Dessa maneira, para o primeiro, os políticos-oradores, assim como os tiranos, são homens extremamente poderosos, pois, ao bel-prazer de suas vontades, são capazes de realizar todos os seus impulsos[167]. Já para o segundo, é justamente por

Polo, aquilo de Anaxágoras – isto é matéria do teu conhecimento – a saber: todas as coisas se confundiriam sem que fosse possível distinguir a medicina, a saúde e a culinária" (465 c-d).

167 Afinal, como nos diz Polo, exemplificando a sua concepção de poder: "Não podem matar, como os tiranos, a seu bel-prazer, não confiscam os bens alheios e não expulsam das cidades quem eles querem?" (466 c).

fazerem sempre aquilo que lhes apraz, agindo irrefletidamente, tendo em vista apenas os seus interesses particulares, sem visar *o bem*, que tais políticos "são os que menos podem na cidade" (466 e)[168]. Para Sócrates, o que importa saber é se as ações praticadas por alguém são *justas* ou não. Pois, se "o mal maior é cometer injustiça" (469 b), tornando *infeliz* (*áthlios*) aquele que a pratica (Cf. 469 a - b), o bem maior, principalmente para um governante, pelo alcance dos seus atos, será agir justamente. É por isso que, para o filósofo, é "pior cometer uma injustiça do que sofrê-la" (474 b)[169] e, pior ainda, não ser punido pela injustiça praticada, pois, assim, quem a pratica perde a oportunidade de corrigir-se, libertando-se do mal da injustiça. Nitidamente em oposição, para Polo, mal não é fazer tudo o que se quer, mas, sim, ser punido por tudo aquilo que se fez na vazão de todos os impulsos; realizá-los todos, sem restrições punitivas, é sempre efetivamente o bem maior, portanto, o ápice da felicidade. Como podemos ver, para o discípulo de Górgias, não há incompatibilidade entre injustiça e felicidade, antes pelo contrário, pelo que nos dá a entender, parece até que, sem cometer uma boa dose de injustiças, é até mesmo difícil tornar-se um homem feliz. Para Sócrates, diferentemente, é *impossíve*l (*adynatos*) que um homem mau, sendo injusto, conquiste um dia a felicidade, ainda mais se nunca for punido pelos seus atos (Cf. 466 b-479 e).

Dessa maneira, Platão deixa nitidamente clara a contradição que há entre o pensamento dos dois personagens. A tese defendida por Sócrates é uma proposição universal afirmativa: todo injusto é infeliz. Já a tese defendida por Polo é uma proposição particular negativa: alguns injustos não são infelizes. Se uma é verdadeira, necessariamente a outra é falsa; não há meio termo possível.

---

168 No interior da *diáleksis* que estamos seguindo, Sócrates consegue relacionar, atrelando, *noûs*, *dynasthai* e *agathón*. Portanto, se o *poder* é um *bem*, aqueles que o exercem nas cidades devem ter em vista a *inteligência* dos seus atos. Sem o que, o exercício do governo perde o foco do bem, perdendo, assim, a especificidade do seu poder.

169 Para Charles Kahn, este é um momento crucial do diálogo, a partir do qual Sócrates refutará Polo, impondo o seu pensamento (Cf. KAHN, Charles H. Drama and Dialectic in Plato's Górgias. In: *Sócrates Critical Assessments*. Edited by William J. Prior. London: Routledge, 1996, p. 67).

Mas como é que pensamentos tão opostos relacionados ao mesmo assunto em questão podem surgir? Ora, para o filósofo, tudo depende do caminho que o pensamento perfaz. Dessa maneira, Platão continua reafirmando as distinções entre o método filosófico e o método retórico que vêm sendo trabalhadas no Górgias: caminhos opostos que conduzem a destinos opostos, a concepções de vida diferentes. O caminho da filosofia é o caminho da *verdade* (*alétheia*), que nos leva à *felicidade* (*eudaimonía*), para o qual os procedimentos retóricos são completamente desapropriados. Como Sócrates mostra no decorrer da *diáleksis*, é a sua proposição que é verdadeira, por isso, irrefutável, ainda que ela possa estar em desacordo com o pensamento do senso comum da maioria. Para o filósofo, a questão da verdade não se decide como nos tribunais, através da soma dos votos das testemunhas arroladas no caso (Cf. 471 e-472 c), mas, antes, por meio do *argumento de refutação* (*élenkos*)[170]. Portanto, sem conseguir refutar os argumentos de Sócrates, falsa é a proposição de Polo, que reflete, assim, concomitantemente, um modo falso de encarar a vida[171]. Com isso, o discípulo de Górgias, não tendo mais o que dizer, permanecerá calado. Então é Cálicles quem tomará a frente da cena.

SÓCRATES E CÁLICLES

Ocupando toda a segunda metade do extenso diálogo, pode-se dizer, sem mitigar a sua *integralidade orgânica*, que, com a intervenção de Cálicles, chegamos ao clímax do *Górgias,* pois, como nos diz Marina MacCoy, os conflitos que surgiram no decorrer do texto, entre Sócrates, Górgias e

170 "Não me concites, portanto, a contar os votos dos presentes, e se não dispões de melhor processo de refutação, cede-me o teu lugar, conforme sugeri a pouco, e faze a experiência da argumentação que me parece indicada. De minha parte, só sei aduzir a favor do que afirmo uma única testemunha, justamente a pessoa com quem estiver argumentando, sem dar maior importância à opinião da maioria; só conheço o modo de obter esse único voto; às demais pessoas não me dirijo" (474 a-b).

171 "No *Górgias*, como em outros diálogos de Platão, a forma como as pessoas reagem ou respondem à conversação socrática reflete as suas abordagens e atitudes em relação à vida" (RUTHERFORD, R. B. *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 150).

Polo, têm a sua continuidade na questão agora levantada, qual seja, "se a vida filosófica é superior à vida política que Cálicles admira"[172]. Ao que tudo indica, em nenhum outro lugar Platão teria levado em conta uma crítica tão vigorosa da vida filosófica[173]. Que seja a vida o que esteja em questão e, mais especificamente, a vida filosófica, pode-se perceber logo no começo da intervenção de Cálicles que, diante do inusitado da tese defendida por Sócrates[174], dirigindo-se a Querefonte, pergunta se Sócrates está falando realmente a sério ou se está brincando[175], escutando como resposta que, ao que parece, o filósofo "nunca falou tão a sério em sua vida" (481 b). Talvez porque, para o autor do diálogo, em um momento de crise profunda, seja a própria *vida* que esteja em risco. Prova disso são as contradições de Górgias e Polo que, revelando um uso débil da linguagem – o uso retórico, revelam uma *concepção de vida* contraditória, que, no entanto, ecoa na população. Porém, para Cálicles, as conclusões de Sócrates divergem tanto do senso comum que, se o que diz é verdade, a *vida humana* estaria completamente revirada, como que de cabeça para baixo (Cf. 481 c), com os homens agindo exatamente em oposição ao modo adequado de agir (Cf. 481c). E, pelo que já vimos, é exatamente isto que o filósofo pensa.

A interlocução entre Sócrates e Cálicles começa com o filósofo evocando tanto a possibilidade de uma comunidade de *sentimentos/sensações* quanto a possibilidade da *intersubjetividade* dos mesmos[176]. Deixando-nos

172 MAcCOY, Marina. *Plato on Rhetoric of Philosophers and Sophists*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 97.

173 Cf. STAUFFER, Andrew. *The Unity of Plato's Górgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 83.

174 Todo injusto é infeliz, e, mais infeliz ainda se não for castigado; sendo assim, mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la.

175 "Sócrates seria um bufão ou um revolucionário? Começa aqui a se colocar mais radicalmente a questão socrática: por que, afinal, teimava ele em dizer o contrário de tudo o que os atenienses tinham por hábito? Seria apenas a galhofa de um excêntrico ou haveria mesmo um porquê, um princípio a partir do qual tudo deveria ser feito de outro modo? Com essa questão, Cálicles aparece não só como um interlocutor mais ousado, mas como alguém que parece compreender melhor a intenção daquele homem, o que se revela inclusive pela aceitação à questão proposta: Sócrates está de fato incitando ações contrárias às praticadas pelos atenienses" (ARAÚJO, Carolina. *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão.* Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 98).

176 "Cálicles, se as pessoas não tivessem certos sentimentos em comum, cada grupo os seus, e, pelo contrário, cada um de nós tivesse os seus sentimentos particulares sem relação como os dos outros, não seria fácil comunicar a alguém a nossa experiência" (481 c-d).

pensar que, assim, Sócrates está posicionando-se epistemologicamente contra Górgias, sem o que o caminho para a consecução do diálogo enquanto busca da verdade estaria obliterado, correndo o risco de virar apenas uma disputa de palavras pelas palavras. Como um exemplo de sentimento compartilhado por ambos, Sócrates cita o *amor* (*éros*). No entanto, ainda que o amor seja um sentimento compartilhado pelos dois, o modo como cada um vivencia tal *páthos* comum é bem divergente. Sócrates ama Alcibíades, filho de Clínias, e a filosofia; Cálicles ama Demo, filho de Pirilampo, e o *povo* (*dêmos*) de Atenas (Cf. 481 d). Ora, designando com o mesmo nome o duplo amor de Cálicles, podemos depreender que o amor deste ateniense por seu povo é duplo: ama-o tanto no *particular* quanto no *geral*. Pelos dizeres de Sócrates, fazendo de tudo para ser correspondido em ambos os níveis. Tarefa que, ao que tudo indica, não é nada fácil, pois, para o filósofo, tanto Demo quanto o *povo* (*dêmos*) são difíceis de agradar; inconstantes em seus desejos, querendo ora uma coisa, ora outra, ambos levam Cálicles, apesar da sua capacidade oratória, a cometer os maiores absurdos, visto que, buscando sempre agradar seus amores, o nosso político é incapaz de contradizê-los, ficando, ele próprio, no mais das vezes, em contradição consigo mesmo, subjugado pela volubilidade dos seus dois amores (Cf. 481 d-482 a)[177]. Já o filósofo, ainda que também seja capaz de amar duplamente, tanto no particular quanto no geral (visando ao todo), é subjugado apenas por um dos seus amores, a filosofia. Única responsável por Sócrates falar como fala, mantendo-se em concordância consigo próprio, ainda que em *desarmonia* com a massa[178], pois a filosofia, diferentemente dos amores de Cálicles, "diz sempre a mesma coisa" (482 b). Sendo

177 "Como Sócrates sugere aqui, os amores de Cálicles levam-no a esconder suas crenças e a lisonjeá-los, uma prática que Sócrates condena tanto no amor quanto em todos os passos da vida" (RUTHERFORD, R. B. *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 159).

178 "Eu, pelo menos, meu caro, sou de parecer que me fora preferível ter a lira desafinada e desarmônica, ou um coro por mim dirigido, sim, e até mesmo não concordar com minhas opiniões a maioria dos homens, e combatê-las, a ficar em desarmonia comigo mesmo e vir a contradize-me" (482 b-c).

assim, se Cálicles quer manter-se em *harmonia*[179], antes de tudo, consigo mesmo, julgando realmente absurdas as palavras de Sócrates, estabelecidas em oposição às palavras tanto de Górgias quanto de Polo, terá que refutar a própria filosofia (Cf. 482 b-c). E, como pode ser visto no transcorrer do diálogo, é isto mesmo que ele tentará fazer: silenciar a filosofia ou, no mínimo, subjugando-a, colocá-la no seu devido lugar, ou seja, ao seu dispor. Assim, para cumprir seu intento, sem esquecer de resguardar seus companheiros, defendendo-os, parte logo para o ataque. Para Cálicles, Polo acabara de incorrer no mesmo erro que ele próprio, Polo, já havia identificado em Górgias; ambos, por *vergonha* (*aiskhyne*), com medo de causar *indignação* (*aganáktesis*) diante do *éthos* dos homens de Atenas, acabaram não revelando o que realmente pensam e, dessa maneira, conduzidos maliciosamente por Sócrates, caíram em contradição (Cf. 482 c-e). Aos seus olhos, é Sócrates quem deveria se envergonhar por conduzir a conversa de "maneira vulgar e indecorosa" (482 e). Já aos olhos de Sócrates, pelo que nos diz, julga ter encontrado em Cálicles o parceiro ideal "para tirar a prova completa que permita saber se uma alma vive bem ou mal" (486 e), desvelando, assim, "o que o homem deve ser e a que deve aplicar-se, e até que ponto será preciso fazê-lo, quer na velhice ou na mocidade" (488 a), pois o seu conterrâneo, além de *conhecimento* (*epistéme*) e *benevolência* (*eúnoia*), revelando *franqueza* (*parresía*) em suas palavras, diferentemente de Górgias e Polo, certamente não vai envergonhar-se de dizer abertamente o que pensa (Cf. 487 a-e)[180]. Mas o que é que Cálicles pensa?

Junto com Charles Kahn, podemos distinguir três componentes básicos que demarcam o pensamento de Cálicles no transcorrer do diálogo:

---

179 "A metáfora musical frequentemente foi tomada como evidência da influência pitagórica nos diálogos, já que os pitagóricos sustentavam que a *areté* era uma *harmonía*. Mas, de fato, ela percorre as discussões éticas de Platão do começo ao fim" (DODDS, E. R. *Plato. Górgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 260).

180 Para o papel da *vergonha* na refutação dos interlocutores de Sócrates no *Górgias* ver: FUTTER, D. B. *Shame as a Tool for Persuasion in Plato's Górgias* In: Journal of the History of Philosophy, Vol. 47, nº 3, 2009, p. 451-461.

> 1) uma tese política que rejeita as concepções ordinárias de justiça, na medida em que são baseadas sobre mera 'convenção' (*nomos*), defendendo em seu lugar um critério de justiça baseado sobre a natureza (*physis*), através do qual o homem superior domina e explora os seus inferiores; 2) um comprometimento prático com uma vida de poder e sucesso político, rejeitando a atividade filosófica que vá além de um nível mínimo para a cultura das classes sociais superiores; 3) um ideal de moral e excelência (*arete*) no qual a inteligência e a coragem viril são essenciais, mas as virtudes 'pacíficas' da temperança e do autocontrole são rejeitadas em prol de uma vida de extrema cobiça e satisfação máxima dos desejos[181].

Sócrates, diante do pensamento do seu conterrâneo, através de sucessivas *conversações*, vai contestando-o argumentativamente, mostrando, fundamentalmente, como as proposições de Cálicles acabam levando-o sempre, inevitavelmente, à contradição. Ainda junto com Charles Kahn, pode-se dizer que o foco da refutação socrática recai principalmente sobre o ponto 2 citado anteriormente, pondo em questão "a escolha entre a busca de Cálicles pelo poder e pelo sucesso e a devoção socrática à filosofia como cuidado da alma, busca da excelência moral e intelectual"[182], para que, nas palavras do próprio filósofo, "se torne realmente manifesto como é preciso viver" (492 d). Assim,

> Logo que completada a refutação de Cálicles (em 499 b), o resto do diálogo desenvolve sistematicamente esta oposição básica entre duas metas e dois tipos de vida, a busca do prazer (como um resultado do alcance do poder e, também, os meios de obtê-lo através da satisfação do gosto popular) e, por outro lado, a busca do bem: que é benéfico tanto para o indivíduo quanto para a cidade como um todo[183].

---

181 KAHN, Charles H. Drama and Dialectic in Plato's Górgias. In: *Sócrates Critical Assessments*. Edited by William J. Prior. London: Routledge, 1996, p. 75.

182 Idem.

183 Idem.

Para tanto, sendo necessário fazer a devida distinção entre as duas possibilidades de vida em questão, com o intuito de determinar "de que maneira é preciso viver" (500 c), Sócrates começa estabelecendo uma diferença qualitativa entre os prazeres e os sofrimentos, pois há aqueles que são *proveitosos*, tanto quanto aqueles que são *prejudiciais*: "os proveitosos são os que produzem algum bem, e os prejudiciais os que ocasionam algum mal" (499 d). Assim, se para o filósofo "o fim de todas as nossas ações é o bem" (499 e), devendo elas, portanto, estar subordinadas ao bem, e não ao contrário, consequentemente são os prazeres e os sofrimentos proveitosos que "devemos escolher e fomentar" (499 e). Diante disso, para discernir o proveitoso (*ophélimos*) do prejudicial (*blaberós*), é preciso saber, antes, o que é o bem (tò *agathón*). Dessa maneira, se a efetivação do bem requer o conhecimento (*epistéme*), necessariamente requererá, também, a habilidade específica (*tékhne*) de um especialista (*tekhnikós*) para efetivar tal conhecimento; o exemplo ainda é o da medicina. E, se em relação ao corpo, a medicina está em oposição à culinária, em relação aos "mais elevados interesses da alma" (501 b), é a filosofia que estará em oposição à retórica. Desse modo, tanto quanto a filosofia é a medicina da alma, capaz de examinar a constituição própria daquilo que cura, conhecendo as causas do que faz e justificando através do *lógos* todos os seus atos, a retórica é a culinária da *psykhé*, uma espécie de prática rotineira que visa, sem *tékhne* e sem *lógos*, apenas o agrado e o prazer (Cf. 500 b-501 c). Então, na continuidade do diálogo, para delimitar ainda mais as diferenças entre retórica e filosofia e, consequentemente, o modo de encarar a vida que cada uma propicia, o filósofo equipara a prática retórica às práticas da linguagem poética (a arte de uma forma geral); linguagem poética que, sabemos, é outro polo cuja crítica platônica é fundamental para a constituição da filosofia[184]. Para Sócrates, ambas, retórica e poética, são práticas de adulação, já que buscam sempre o agrado do povo, apresentando apenas

184 Para a constituição da filosofia pela oposição à linguagem poética pode-se ver: AMARAL Fº, Fausto dos Santos. *Platão e a Linguagem Poética: o prenúncio de uma distinção*. Chapecó: Argos, 2008.

o prazeroso, ainda que seja mau, não indo nunca contra as expectativas da massa, deixando de dizer aquilo que poderia ter algum proveito público, mas que, no entanto, pode desagradar a multidão (Cf. 501 d-503 a). É por isso, pois sempre aduladores, que, para o filósofo, não existe nem nunca existiu bons políticos-oradores na cidade. Se houvesse uma retórica bela, ela deveria ter em vista exclusivamente o bem do povo e, para tanto, se esforçaria apenas em "dizer o que é melhor, quer agrade quer não agrade ao auditório" (503 a-b). Para tanto, para visar exclusivamente o bem do povo, os políticos-oradores deveriam agir como agem os demiurgos, possuidores que são de uma *tékhne* determinada, que, "sem perderem de vista o próprio trabalho, nunca reúnem por acaso o material de que se servem, mas sempre com a intenção de imprimir uma forma determinada em tudo que executam" (503 e)[185]. Dessa maneira, tanto quanto uma casa, um navio ou mesmo os nossos corpos são bons quando neles há ordem (*táksis*) e harmonia (*kósmos*), e maus quando há desordem (*ataksía*), para a alma deve valer o mesmo. Sendo boa aquela onde também há ordem e harmonia (Cf. 504 a-c). E é isso, certamente, o que os políticos, se preocupados com a formação (*paideía*) do povo e se possuidores de uma *tékhne* apropriada para tal, deveriam inculcar nos seus concidadãos, para fomentar a justiça (*dikaiosyne*) e a temperança (*sophrosyne*) em suas almas, tornando-as saudáveis e fortes (Cf. 504 d-e), buscando, inclusive restringindo o apetite das almas adoentadas[186], castigá-las em vista do bem (Cf. 505 a-c)[187]. Pois é preciso ser cuidadoso com os nossos impulsos, visto que uma boa parte deles não são direcionados para o bem e, consequentemente, satisfazê-los todos não é garantia de uma vida feliz, antes pelo contrário, levando uma vida intemperante, o mais certo é que nos arruinemos. É por isto que o

---

185 Só para lembrarmos, ainda que a palavra *forma* (*eîdos*) apareça aqui, como sabemos, não se trata, contudo, de uma referência a uma suposta Teoria das Ideias já estabelecida pelo filósofo.

186 Sendo que, uma alma doente é aquela que se mostra *insensata*, *intemperante*, *injusta* e *ímpia* (Cf. 505 b);

187 "Podemos ver aqui a primeira indicação da tendência autoritária do pensamento de Platão, que foi encontrar plena expressão na *República* e que cresceu com o passar dos anos, culminando nas propostas elaboradas das *Leis* para condicionar as massas" (DODDS, E. R. *Plato. Górgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 328).

castigo é proveitoso, para salvaguardar a saúde da alma e, assim, levar uma vida verdadeiramente feliz[188], o que vale tanto para a vida privada quanto para a vida em comum na cidade (Cf. 507 a-e). Um indivíduo que não consegue refrear seus impulsos, buscando apenas satisfazê-los, pensando apenas na sua satisfação individual, "é incapaz de ter interesses comuns com os demais" (507 e). E, sem *interesses comuns* (*koinonía*), sem laços de *amor amigo* (*philía*), é impossível sustentar a *harmonia* necessária para manter qualquer sociedade forte e saudável (Cf. 507 e). E isso é o que a própria *organização* (*kósmos*) da *physis* (*natureza*) nos revela, em oposição ao que Cálicles, que não consegue perceber a proporcionalidade geométrica da harmonia cósmica, defendeu desde o começo de sua interlocução com Sócrates (Cf. 508 a-b).

Ao que tudo indica, porém, Cálicles, além de não perceber as verdades que o filósofo revela, ou não querer enxergá-las, não consegue formular argumentos que possam contestá-las, tanto quanto ocorreu anteriormente com Górgias e Polo, pois, para o filósofo, as suas proposições é que são verdadeiras, já que fundadas em argumentos sólidos[189], com o que ter-se-á que levar em conta as suas consequências (Cf. 508 b-c). Entre tais consequências, está o despropósito da admoestação que Cálicles fez da vida dedicada à filosofia que, por fim, levaria o seu cultor a tornar-se um homem vergonhosamente fraco e vulnerável, tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos seus (Cf. 508 c-e). Para Sócrates, em concordância com Cálicles, o verdadeiramente poderoso é, de fato, aquele que consegue livrar-se a si mesmo e aos seus do maior de todos os males, que não é, contudo, como pensa o seu interlocutor, sofrer injustiça, mas, sim,

---

188 A alma saudável, em oposição à doentia, é aquela que se mostra *temperante/sensata*, *justa*, *corajosa* e *piedosa*. Sócrates nos mostra que o indivíduo que possui uma alma perfeitamente saudável, quando o bem se realiza no homem, é aquele onde tais virtudes atuam conjuntamente em harmonia; reciprocamente determinadas, umas oriundas das outras, constituindo uma unidade (Cf. 507 a-c).

189 "Essas verdades, que se tornaram manifestas em nosso discurso anterior, como digo, estão firmes e chumbadas – se me for permitido usar uma expressão um tanto grosseira – por argumentos de ferro e diamante, como parece, e se não conseguires quebrá-los, tu ou alguém de mais decisão, não será possível empregar linguagem diferente da minha, que está certa" (508 d-509 a).

cometê-la (Cf. 509 a-c). Para o filósofo, de nada vale tornar-se um homem extremamente injusto, como um tirano, para inserir-se na política com o intuito de preservar-se dos perigos da vida (Cf. 509 c-511 a). Como Sócrates afirma, "talvez a nobreza de sentimentos e o bem sejam algo mais importante do que a conservação própria e dos seus" (512 d). Assim, "um homem verdadeiramente homem não deve preocupar-se tanto com viver uma vida longa, não deve ter um apego tão grande à vida" (512 e), mas deve "viver o melhor que puder os dias que tem a viver" (512 e). Portanto, inserir-se na administração da cidade, como Cálicles deseja – e sabemos que o autor do diálogo também –, é um desejo justo e nobre, e isto não pode se dar "a custa do que temos de mais caro" (513 a), a dignidade própria de uma vida espiritual saudável. É por isso que, em vez de tornar-se semelhante ao povo, com o intuito apenas de agradá-lo, liberando-se, assim, para auferir benefícios pessoais, o político autêntico deveria esforçar-se, antes de tudo, para tornar melhores os seus concidadãos (Cf. 513 c-515 c)[190]. Como se vê, a boa política deve ter um caráter marcadamente educacional. Por isso, mais importante do que satisfazer as demandas da infraestrutura física da cidade, enchendo-a de "portos, estaleiros, muralhas, tributos e outras bagatelas do gênero" (519 a), o político realmente comprometido em fazer o melhor para os seus concidadãos deve estar empenhado, fundamentalmente, com as demandas da infraestrutura espiritual da população, ocupando-se com a promoção das virtudes. Mas, se é assim, Sócrates, o filósofo, é "um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política e a põe em prática" (521 d) na Atenas de então. Como podemos perceber, o ideal de vida filosófico exposto no *Górgias* não é aquele do homem recluso, que foge dos interesses públicos "para meter-se num canto o resto da vida, a cochichar com

190 "Um sinal favorece o reconhecimento do político autêntico: entre ele e o povo deve haver, se necessário, uma ruptura, que se justifica precisamente pela diferença de qualidade entre suas naturezas e de nível em sua espiritualidade, e é isto que interpõe, entre o líder e o povo, a distância necessária ao trabalho paidêutico" (MACIEL DE BARROS, Gilda Naécia. Platão: Poder e Paidéia. In: *Revista Hypnos*. São Paulo: EDUC: Palas Athena, 2000, ano 5, nº 6, p. 33).

três ou quatro moços" (485 e), como Cálicles apregoou em seu discurso; pelo contrário, o filósofo deve estar seriamente comprometido com a sua inserção social, desde que ela, necessariamente, seja capaz de efetivar o bem; daí a precisão da *epistéme* de uma *tékhne* apropriada para tanto, em última instância, a filosofia.

O *Górgias* termina com um relato que, costumeiramente, chamamos de *mythos*, ainda que Sócrates, no diálogo, insista em chamá-lo de *lógos* (Cf. 522 e; 523 a)[191]. Um mito, pode-se dizer, escatológico, pois se refere ao julgamento das almas humanas, já separadas do corpo, *post-mortem*[192]. No entanto, como Carolina Araújo não nos deixa esquecer, para o filósofo do nosso diálogo, "a morte tem a forma do desafio (*agôn* – 526 e3), cujo prêmio é o maior de todos: a felicidade depois dela. Para essa luta só há um treinamento: viver; há que se viver para morrer"[193]. Por isso, podemos reconhecer, principalmente "na imagem das cicatrizes da alma, o tema da perversidade das injustiças do indivíduo nesta vida"[194]. Ao que tudo indica, no *Górgias*, assim como a vida do indivíduo está imbricada necessariamente à vida em comunidade na pólis, no mito em questão, a morte também está necessariamente imbricada à vida[195]. Cabendo-nos ressaltar que, se

---

191 "A coisa mais impressionante sobre o relato de Sócrates é que ele o chama de *logos*, ao invés de mito (ver 522e5–6, 523a1–2). O que ele quer dizer com isso, no entanto, não é claro. A explicação mais simples, naturalmente, seria que Sócrates pensa que o relato é verdadeiro, e que, chamá-lo de logos é uma maneira de expresser a própria convicção em sua verdade" (STAUFFER, Andrew. *The Unity of Plato's Górgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 168). "O criador do mito claramente tinha o *Górgias* em mente. E, se o criador é Platão, creio que devemos dizer que o mito do *Górgias* é chamado de *lógos* porque expressa em termos imaginativos uma verdade da religião" (DODDS, E. R. *Plato. Górgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 377). Para um estudo dos usos que Platão faz dos termos *mythos* e *lógos* ver: BRISSON, Luc. *Plato the Myth Maker*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

192 "Esta Visão do Julgamento é curta e simples, tanto quanto é o mais antigo dos mitos escatológicos de Platão" (DODDS, E. R. *Plato. Górgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 372).

193 ARAÚJO, Carolina. *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão.*Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 183.

194 BROWN, Lesley. The Judgement of Souls (*Górgias* 523a–527a). In: *Plato. Selected Myths*. Edited by Catalin Partenie. New York: Oxford University Press, 2004, p. 9.

195 "Acima de tudo, a principal inovação que Platão fez na velha mitologia, a imagem das cicatrizes na alma nua, que são sinais da sua maldade apresentados perante os juízes, transmite a convicção de Sócrates de que fazer o mal é prejudicar a si mesmo, a sua própria alma, mesmo quando ainda se está vivo. Mesmo que não haja vida após a morte, isso ainda se aplica; essas cicatrizes não são consequência de um castigo póstumo,

o corpo e a alma são plenamente separados com a morte (Cf. 524 b), tal distinção, levando em conta o diálogo como um todo, já deve ser iniciada no percurso da própria vida, através do cultivo das virtudes da alma. E, para tanto, nada mais apropriado do que a vida dedicada à filosofia. Dessa maneira, se antes de todas as séries argumentativas pelas quais Cálicles foi submetido por Sócrates, nosso então impetuoso ateniense exortava seu conterrâneo a deixar de lado a filosofia, agora é o filósofo quem, confiante nas imagens propostas por sua narrativa, estimula a todos para que sigam os rumos da vida filosófica, em direção à verdade e ao bem. Para o filósofo, se as tais imagens míticas devem ser consideradas um *lógos* capaz de revelar a verdade, e não um simples conto caduco, é porque elas não surgiram do nada, mas estão embasadas na eficácia dos argumentos expostos no transcorrer de todo o diálogo, que demonstraram a superioridade da vida filosófica em oposição à vida retórica, tanto para o indivíduo quanto para a cidade. Não sendo assim, sem a efetivação de uma conversão filosófica, ainda que a vida dedicada à filosofia possa parecer insensata para a maioria, toda tentativa de assumir o poder político da *pólis* acaba por ser vergonhosa. Por fim, o diálogo termina com Sócrates, mais uma vez, estimulando a decisão pela vida filosófica:

> Tomemos como guia a verdade que acaba de nos ser revelada e que nos indica ser a melhor maneira de viver a que consiste na prática da justiça e das demais virtudes, na vida como na morte. Aceitemos essa norma de vida e exortemos os outros a fazer o mesmo, não aquela em que confias e que me aconselhaste a seguir. Porque essa, Cálicles, é carecente de valor" (527 e).

---

mas são inflingidas à alma por seu próprio dono durante a sua vida" (RUTHERFORD, R. B. *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 176).

Considerações finais

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se Pierre Hadot tem razão ao dizer que a filosofia dialógica de Platão "é já uma escolha de vida"[196], em que "viver de modo filosófico é, principalmente, voltar-se para a vida intelectual e espiritual, realizando uma conversão que põe em jogo 'toda a alma', isto é, toda a vida moral"[197], o diálogo *Górgias* talvez possa ser considerado o paradigma de tal atitude perante a vida. O que pode ser ilustrado pela história que Themistius nos transmite, que teria sido recolhida em um diálogo perdido de Aristóteles. Tal história relata o impacto que a leitura do Górgias provocou em um agricultor coríntio que, depois de lê-lo, largou a lavoura para dedicar sua vida à filosofia[198].

Lendo o diálogo pudemos compreender quais são as especificidades próprias da dita vida filosófica e as suas interconexões com a questão do poder político na pólis democrática de então.

Fundamental para a nossa leitura foi perceber que o diálogo inteiro "apresenta um conflito entre dois modos de vida, o do filósofo e o do *político-orador*"[199]. Dois modos de vida que, conforme o diálogo avança, vão se tornando, por contraposição, cada vez mais claros; tanto quanto vai ficando cada vez mais clara a subordinação das diversas questões que permeiam o texto – como a retórica, a *epídeiksis*, a *diáleksis*, a *tékhne*, a *epistéme*, o poder, a política, a justiça, a temperança, a coragem, a piedade, a felicidade,

196 HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga?*São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 102.

197 Idem.

198 THEMISTIUS, *Orationes* XXIII, 295 c-d.

199 RUTHERFORD, R. B. *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 142.

o bem, dentre outros – à questão da vida e, mais especificamente, à questão da vida filosófica. Muito provavelmente por isto, por ser a vida que esteja em questão no diálogo, é que as refutações socráticas tenham sido "originalmente mais um teste de pessoas do que de proposições: Sócrates examina seus interlocutores para ver se suas vidas estão em harmonia com os seus princípios admitidos"[200]. Sendo que, tanto a refutação de Górgias quanto a de Polo e Cálicles revelaram, justamente, "a incoerência entre a vida e a doutrina dos interlocutores"[201]. Exatamente em oposição a Sócrates, que mostrou durante todo o transcorrer do diálogo, de maneira cada vez mais explícita, a coerência entre a sua fala e a sua vida.

Assim, espera-se que, ao final, possamos responder à pergunta com a qual iniciamos a nossa leitura? Mas, afinal, para quê, então, filosofia? Alguém arrisca ser o primeiro? Se servir de alento, não se esqueça, quem ri do filósofo é sempre a escrava da Trácia.

---

200 KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of aliterary form*. Cambridge University Press, 1996, p. 133.

201 Idem, p. 137.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. *Górgias*. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2000.

PLATO. *Górgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 2002.

PLATON. *Górgias*. Texte Établi et Traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

PLATON. *Górgias*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto. Paris: Flammarion, 1987.

PLATÓN. *Górgias*. Traducción, Introducción y Notas por J. Calonge. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

PLATON. *Obras Completas*. Traduccion del griego, Preámbulos y Notas por Maria Araújo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, José António Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1990.

PLATÓN. Apologia. In: *Diálogos.* Vol I. Introducción General por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y Notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas do Prof. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

PLATÓN. *Leyes*. Introducción, Traducción y Notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, Introdução e Notas de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.

______. *A República*. Introdução, Tradução e Notas de Maria Helena da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

______. *Teeteto*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 2001.

______. *Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 2001.

______. *Critão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 2007.

ANTONIO MACHADO. *Campos de Castilla*. Proverbios y Cantares, XXIX. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.

AMARAL Fº, Fausto dos Santos. *Filosofia Aristotélica da Linguagem*. Chapecó: Argos, 2002.

______. *Platão e a Linguagem Poética:* o prenúncio de uma distinção. Chapecó: Argos, 2008.

______. A Filosofia de Hegel e a Poesia de Platão, ou ainda, Integralidade Orgânica: para uma hermenêutica dos diálogos de Platão. In: *Dialética e Metafísica: o legado do Espírito. Festschrift em homem a Paulo Meneses*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2010.

ARAÚJO, Carolina. *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão.* Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ARISTÓFANES. *As Vespas. As Aves*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

______. *As Nuvens*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borhein. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

______. *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

______. *Elencos Sofísticos*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

______. *Analíticos Anterioress*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

______. *Tópicos*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

______. *Poética*. Edición trilingüe Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

______. *Protréptico*. Introducción, traducción y notas de C. Megino Rodríguez. Madrid: Abada, 2006.

AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1987.

BEVERSLUIS, John. *Cross-examining Sócrates: A defense of the interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2003.

BOSCH-VECIANA. Socrates as a "figure" of the philosopher in the Górgias. In: *Philosophy and dialogue*. Studies on Plato's dialogues (I). Edited by Antoni Bosch-Veciana and Josep Monserrat-Molas. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2007, 93-136.

BRANDWOOD, Leonard. Stylometry and chronology. *The Cambridge Companion to Plato*. Edited by Richard Kraut. Cambridge University Press, 1997.

BRAVO, Francisco. Qué refuta Platón en el *Górgias*? In: *Apuntes Filosóficos*. Universidad Central de Venezuela. Caracas,22, 2003, 23-38.

BRISSON, Luc. Plato the Myth Maker. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

______. Punição como instrumento de melhoramento da alma no mito ao final do Górgias. In: Impulso. *Revista de Ciências Sociais e Humanas*. Universidade Metodista de Piracicaba. São Paulo, 14, 2003, 11-19.

BROWN, Lesley. The Judgement of Souls (Górgias 523a–527a). In: Plato. *Selected Myths. Edited by Catalin Partenie.* New York: Oxford University Press, 2004.

BUZZETTI, Eric. The injustice of Callicles and the limits of Socrates's ability to educate a young politician. In*: Ancient Philosophy*. Pittsburg, 25, 2005, 25-48.

CAIN, Bensen R. Shame and Ambiguity in Plato's *Górgias*. In: *Philosophy and Rhetoric*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, Vol. 41, Nº 3, 2008, 212-237.

CASSIN, Barbara.Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words. In: *Philosophy and Rhetoric*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, Vol. 42, Nº 4, 2009, 349-372.

CLEARY, John J. Competing models of *politeia* in Plato's *Górgias*. In: *Méthexis*. Buenos Aires,29, 1987, 83-97.

COOPER, John M. Socrate et la philosophie comme manière de vivre. *Études Platoniciennes*. Paris,4, 2007, 297-321.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. 1. El hombre y la sociedad. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

CROPSEY, Joseph. *Plato´s World. Man's Place in the Cosmos*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1995.

DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. Petrópolis: Vozes, 2006.

DIOGENES LAERCIO. *Vidas, opiniões y sentencias de los Filósofos más ilustres*. Tradución directamente del Grego Jose Ortiz y Sanz. Buenos Aires: El Ateneo Editorial, 1947.

DODDS, Eric Robertson. *Plato. Górgias*. Oxford, 1959.

DOVER, K. J. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1994.

DOYLE, J. The fundamental conflict in Plato's *Górgias*. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford [UK],30, 2006, 87-100.

ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Paris: Les Belles letters, 1948.

FILÓSTRATO. Vida dos Sofistas. In: *Biógrafos gregos.* Madrid: Aguilar, 1973.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. O uso dos prazeres*. Rio de janeiro: Edições Graal, 1994.

FUSSI, Alessandra. Why Is the *Górgias* so Bitter? In: *Philosophy and Rhetoric*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, Vol. 33, Nº 1, 2000, 39-58.

______. The myth of the last judgment in the *Górgias*. In: *Review of Metaphysics*. Cath. Univ. of America Press. Washington,54, 2000-2001, 529-552.

FUTTER, D. B. Shame as a Tool for Persuasion in Plato's *Górgias*. In: *Journal of the History of Philosophy,* Vol. 47, nº 3, 2009, 451-461.

GADAMER, Hans-Georg. Plato and the Poets. In: *Dialogue and Dialectic*: *Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos.* Tradução, comentários e notas de Manuel Barbosa e Inês e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy.* Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

______. *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV: *Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period.* Cambridge University Press, 1975.

______. *A History of Greek Philosophy.* Vol. V. *The later Plato and the Academy*. Cambridge University Press, 1996.

HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga?*São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *O Caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

______. *Que é isto – a filosofia?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

______. *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 2002.

______. O que quer dizer pensar? In: *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

______. A coisa. In: *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERÁCLITO. *Fragmentos Contextualizados*. Tradução, Apresentação e Comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

HERÓDOTO. *Histoires.* Paris: Les Belles Lettres, 1946.

HOMERO. Ilíada. Tradução em versos Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

IRWIN, Terence. *La Ética de Platón*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JENKS, Rod. The Sounds of Silence: Rhetoric and Dialectic in the Refutation of Callicles in Plato's *Górgias*. In: *Philosophy and Rhetoric*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, Vol. 40, Nº 2, 2007, 201-215.

KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of aliterary form*. Cambridge University Press, 1996.

______. Drama and Dialectic in Plato's Górgias. In: *Sócrates Critical Assessments*. Edited by William J. Prior. London: Routledge, 1996.

______. Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón. *Areté. Revista de Filosofia*. Vol. XII, n. 1, 2000, 29-42.

KIRK, G, S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KURIHARA, Yuji. Plato's conception of unhappiness in the *Górgias*. In:*Skepsis*. International Center of Philosophy and Inter-disciplinary Research. Sankt Augustin,13-14, 2002-2003, 106-115.

LAFER, Celso. Medida e desmedida: reflexões sobre as relações externas da Pólis e sobre o conflito Demóstenes e Felipe. In: *A Democracia Grega*. Hélio Jaguaribe (Organizador). Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

LIEBERSOHN, Yosef Z. Rhetoric: Art and Pseudo-art in Plato's *Górgias*. In: *Arethusa*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 38, 2005, 303-329.

LLEDÓ, Emilio. Introducción General. In: PLATÓN. *Diálogos*. Vol. I. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

______. *La Memoria del Lógos. Estudios sobre el diálogo platónico.*Madrid: Taurus, 1996.

MAcCOY, Marina. *Plato on Rhetoric of Philosophers and Sophists*. New York: Cambridge University Press, 2007.

MACIEL DE BARROS, Gilda Naécia. Platão: Poder e Paidéia. In: *Revista Hypnos.* São Paulo: EDUC: Palas Athena, ano 5, nº 6, 2000, 23-34.

MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. *O Problema de Sócrates. O Sócrates Histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

______. *Platão e a Lenda Socrática. A idealização de Sócrates e o utopismo político de Platão.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

MENZEL, Adolf. *Calicles. Contribución a la Historia de la Teoria del Derecho del Más Fuerte*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. Vol I. Bragança Paulista: Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.

MOSCONE, Ricardo Oscar. *Sócrates: sólo sé de amor*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

MOSS, Jessica. The doctor and the pastry chef. Pleasure and persuasion in Plato's *Górgias*. In: *Ancient Philosophy*. Pittsburgh,27, 2007, 229-249.

NEHAMAS, Alexander. *Virtus of Authenticity. Essays on Plato and Socrates.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.

NUNES, Carlos Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

______. Introdução. In: PLATÃO. *Protágoras*, *Górgias*, *Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's Górgias.* Translated with full notes by Robin Jackson, Kimon Lycos and Harold Tarrant. Introduction by Harold Tarrant Boston: Brill, 1998.

ORTEGA, Alfonso. Introducción General. In: PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

PARMÊNIDES. Sobre a Natureza. In: *Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários.* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PINDAR. *Nemean Odes*, *Isthmian Odes*, *Fragments*. Edited and Translated by William H. Race. Harvard University Press: London, 1997.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga.* Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

ROESSLI, Jean-Michel. Orfeu. O orfismo e os órficos. In: *Filósofos da Antigüidade* – I.Dos primórdios ao período clássico. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

ROSS, William David. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

ROWE, Christopher. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

______. A problem in the *Górgias*. How is the punishment supposed to help with intellectual error? In:*Akrasiain Greek Philosophy*. *From Socrates to Plotinus*. Ed. by Christopher Bobonich and Pierre Destrée, Leiden / Boston (Brill) 2007, 19-40.

RUIZ, J. Calange. Introducción. In: PLATÃO. *Górgias*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

RUSSEL, Daniel C. *Plato on pleasure and the good life*. New York: Clarendon Press, 2005.

RUTHERFORD, R. B. *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.

SÁNCHEZ, Rafael Rodríguez. *La filosofía, técnica política y terapeútica : una lectura del* Górgias *de Platón*. Prólogo de Mariano Peñalver. Cádiz: Universidad de Cádiz, Secretariado de Publicaciones 1995.

SCOLNICOV, Samuel. Como ler um diálogo platônico. *Hypnos*. São Paulo: Ano 8, n. 11 – 2º sem., 2003.

______. *Platão e o Problema Educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

STAUFFER, Andrew. *The Unity of Plato's Górgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. New York: Cambridge University Press, 2006.

STEIN, Ernildo. *Nas Proximidades da Antropologia. Ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Unijuí, 2003.

SVOBODA, Michael. Athens, the unjust student of rhetoric: a dramatic historical interpretation of Plato's *Górgias*. In: *Rhetoric Society Quarterly*. University Park [Pa.],37, 2007, 275-305.

SZAIF, Jan. Platão: Espectro da filosofia. In: *Coleção História da Filosofia. Filósofos da Antigüidade* – I. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

SZLEZÁK, Thomas A. *Platão e a Escritura da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2009.

TEOFRASTO. *Os Caracteres*. Tradução e comentários de Daise Malhadas e Haiganuch Sarian. São Paulo: F. P. U., 1978.

THEMISTIUS. *Orationes* XXXIII *e quibus* XIII *nunc primum in lucem editae*. Parisis, 1684.

THESLEFF, Holger. Platonic Chronology. *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*. Vol. XXXIV/1, 1989, p. 1-26.

TUCÍDIDES. A História da Guerra do Peloponeso. In: *A Democracia Grega*. Helio Jaguaribe (Org.). Brasília: Universidade de Brasília1981.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e Sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VASILIOU, Iakovos. *Aiming at Virtue in Plato*.New York: Cambridge University Press, 2008.

VIGO, Alejandro G. Medios y fines en el *Górgias* de Platón (466a-468e). In: *Méthexis*. Buenos Aires, 20, 2007, 181-201.

VIVES, José. *Génesis y Evolución de la Ética Platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la Ética de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1970.

WARDY, Robert. *The Birth of Rhetoric. Górgias, Plato and their sucessors.* London: Routhedge, 1996.

WEISS, Roslyn. Oh, brother!: the fraternity of rhetoric and philosophy in Plato's *Górgias.* In:*Interpretation. A journal of political Philosophy*. Flushing [NY],30, 2002-2003, 195-206.

WHITE, Nicholas P. *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich Von. *Platon. Sein Leben und seine Werke*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1948.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

______. *Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

______. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 1996.

Apêndice

ANOTAÇÕES SOBRE O GÓRGIAS

PLATÃO E AS DOENÇAS DA ALMA

"Guarda-te de ti mesmo, assim terás guardado bem"[202].

Eis uma imagem que, entre outras tantas, encontramos no diálogo *Górgias*, escrito por Platão: tal qual o médico deve tratar o corpo enfermo, é assumindo a posição de médico da alma que o filósofo deve assumir o seu papel social. Pois alguém tem que fazer alguma coisa em vista do bem comum e, pelo menos para o mestre da Academia, esse só pode ser o filósofo que, no direcionamento de uma vida, adquiriu, através de muito esforço e coragem, a *tékhne* apropriada para tanto, a própria filosofia, que deve culminar na *epistéme* (*conhecimento*) do *bem*. O que não se dá, portanto, por nenhuma via rápida, mas antes, pela longa escadaria de uma ascese determinada, capaz de destruir-nos antes da *restauração* – a reconquista de um lar onde possamos habitar. "A renúncia não tira. A renúncia dá"[203].

É assim que, para Platão, o filósofo é o único *profissional habilitado* (*tekhnikós*) para tratar de uma sociedade enferma, em que cada um só procura obter para si mesmo o maior número possível de satisfação pessoal. Ainda que, dessa maneira, nunca consigamos ficar plenamente satisfeitos.

---

202 MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. Vol I. Bragança Paulista: Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 64.

203 HEIDEGGER, Martin. *O Caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 72.

Condenados que somos a viver, assim, como aquele que tem que manter sempre cheio até a boca um barril repleto de furos, como nos mostra outra imagem do referido diálogo; ou como o roqueiro que, apesar do avançar dos anos, não consegue deixar de cantar "*I can't get no satisfaction/cause I try and I try and I try and I try*".

Ora, mas para tratar o doente é preciso, primeiro, identificar quais são as suas possíveis doenças. Complexo que é o corpo, as suas doenças, sabemos, são muitas e as mais variadas. Já a alma, sendo mais simples, é passível de quatro doenças fundamentais: a *insensatez*, a *intemperança*, a *injustiça* e a *impiedade*. Contudo, note-se bem, para Platão, o doente não é aquele que sofre, por exemplo, uma injustiça imposta por outrem, mas, sobretudo, aquele que a comete. Tanto quanto aquele que é intemperante, injusto e ímpio é que padece com as suas próprias *ações* mórbidas correspondentes. Porém, também fiquemos atentos para o seguinte: tal como no corpo que, sendo um organismo, uma determinada doença, ainda que especificadamente localizada, é capaz de afetá-lo por inteiro, o mesmo se passa com a alma, havendo nela, talvez, uma interconexão ainda mais efetiva entre as suas possíveis doenças. Com o que podemos supor que, em se tratando da *psykhé*, raramente se está acometido por uma enfermidade só. Ao que tudo indica, a alma doente padece sempre por inteiro.

No entanto, ainda que estejam intimamente interconectadas, ou talvez por isso mesmo, é preciso saber distingui-las, dizendo o que cada uma das doenças é. Comecemos esclarecendo então, ainda que sumariamente, a insensatez. Dos doentes da alma, o *insensato* (*anóetos*) é aquele que não pensa e que, consequentemente, age irrefletidamente, sem conseguir manter-se, nunca, na persistência de um *projeto* (*noûs*). O *intemperante* (*akólastos*) é aquele que, não tendo moderação alguma, é incapaz de refrear seus desejos, sejam eles nocivos ou não, agindo sempre por impulsão. Já o *injusto* (*ádikos*) é, fundamentalmente, o desordenado, aquele que, incapaz de seguir regra alguma, não direciona sua vida por princípio algum, agindo sempre conforme o acaso das circunstâncias, em desarmonia não

apenas em relação aos outros, mas, antes de tudo, em desarmonia consigo mesmo. Por fim o ímpio (*anósios*), aquele que vive sem levar em consideração o numinoso. Aquilo que de divino pode haver na vida, negando a possibilidade do transcendente, aferroado, única e tão somente, à animalidade humana.

Como podemos notar, doenças que estão realmente interconectadas, pois só aquele que não pensa é incapaz de refrear seus impulsos, não impondo regra alguma aos seus instintos, vivendo, assim, tão somente, como um animal. Talvez até mesmo como o pior de todos eles.

Mas como saber que estou doente? Afinal, apontar as mazelas dos outros é fácil, e sabemos o quanto a nossa *psykhé* é capaz de esconder-se, ocultando-nos de nós mesmos aquilo que somos. Evidentemente que é aqui que ganha toda força significativa o adágio pelo qual a filosofia do mestre de Platão ficou conhecida: *conhece-te a ti mesmo*. Ora, mas como? Esquecendo de si, das particularidades imediatas dos nossos próprios desejos, não dando ouvidos ao *ego*, que no fundo talvez seja a maior de todas as ilusões; justamente aquilo que talvez menos se assemelhe a nós mesmos. Como diz outro mestre[204], devemos ouvir, antes, aquilo que é *comum*, e que, portanto, perpassa todas as coisas, conferindo harmonia entre disposições opostas, o *lógos*. Pois só o *lógos* é capaz de identificar e livrar-nos da febre ardente da alma, que nos faz queimar por inteiro, que é a *contradição* – da alma, não das palavras. Contra a contradição, só o *lógos* é decisivo, sendo o *phármakon* adequado para as moléstias da *psykhé,* sendo que é preciso, antes de argumentar contra os outros, argumentar contra si mesmo, tirando a trave do próprio olhar.

As enfermidades da alma podem, portanto, ser curadas, mas somente quando deixamo-nos submeter a um *tratamento lógico*, por mais dolorido que ele possa ser. Mas insisto, porque Platão, no *Górgias*, não nos deixa esquecer: o tratamento para ser eficaz deve atingir a interioridade da alma e

204 Cf. HERÁCLITO,1, 2, 50, 72.

não ficar apenas na superficialidade das palavras. Só assim somos capazes de, vivenciando a simplicidade do todo comum, "quando a palavra fala na alma e a alma responde na palavra"[205], percebermo-nos em *conjunção.* ; ou seja, nas palavras do filósofo, "que o céu e a terra, os deuses e os homens estão ligados entre si pelo amor, decoro, temperança e justiça"[206]. Razão pela qual chamamos este *ser conjunto* – o mundo – de *kósmos*[207]. No dizer semelhante de outro filósofo, "este jogo em espelho, onde se apropria a simplicidade de terra e céu, de mortais e imortais"[208].

Por fim, se como dissemos no começo, instigados que fomos por Platão, que é assumindo a função de médico da alma que o filósofo deve assumir o seu papel social, pelo que pudemos perceber, para tanto, é preciso, primeiro, que ele mesmo já tenha se submetido ao seu próprio tratamento, provando o amargor do seu próprio remédio. Remédio que nunca pode ser ministrado em dose única, mas de uma administração regular e constante por um bom tempo, até que comece a fazer significativamente seus efeitos. Na verdade, sendo crônicas as doenças da alma, o tratamento deve durar por toda vida, mesmo depois de já controladas a insensatez, a intemperança, a injustiça e a impiedade. Talvez seja por isso que um filósofo demore tanto para aparecer. Consciente das suas mazelas parece que tem vergonha de sair por aí, apressadamente, propondo tirar o argueiro dos olhos dos outros, quando a sua própria visão ainda está obliterada, procurando, desse modo, agir de maneira *sensata* e *temperante*, almejando ser *justo* e *pio*, querendo primeiro curar-se a si mesmo. Portanto, se há de fato o tempo de plantar e o de colher, é preciso, então, saber *esperar,* pois é bem provável que a *esperança* também faça parte do cuidado de si.

205 MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. Vol I. Bragança Paulista: Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 132.

206 PLATÃO. *Górgias*, 508 a.

207 Alguns significados possíveis de *kósmos* são: ordem, boa ordem, decência, conveniência, disciplina, organização, constituição, universo, mundo.

208 HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 157.

Mas não esqueçamos que foi Platão, através do seu *Górgias*, quem nos trouxe até aqui, deixando-nos à disposição o remédio, e o mais provável é que ele não possa fazer mais nada.

O *RÉTOR* E O FILÓSOFO

No *Górgias*, o terceiro diálogo mais longo escrito por Platão, que perde neste quesito apenas para a *República* e as *Leis*, muitas coisas estando em questão podem ser vistas. Mas, fundamentalmente, o que não sai da cena, estruturando o drama, é a delimitação da oposição entre dois modos distintos de inserção política. O que certamente inclui a pergunta sobre que tipo de indivíduo deve governar a *pólis*: o *rétor* ou o *filósofo*? *Rétor*, sendo palavra, como não poderia deixar de ser, comporta uma boa dose de polissemia. No nosso diálogo, quando usada em referência a Górgias, significa professor, mais precisamente, *professor de retórica*. No entanto, quando usada em referência a Cálicles tem outro significado. Neste caso, *rétor* é o *político-orador*. Na presente anotação, o *rétor* do nosso título é este, cujo modelo é o personagem Cálicles: o *político-orador* que sustenta a democracia, capaz de seduzir com seus discursos públicos a assembleia lotada. Já o filósofo, cujo modelo, todo mundo sabe, é Sócrates, não se insere democraticamente na comunidade, ainda que também seja capaz de sedução, não o faz através de discursos públicos, mas, sim, de conversas privadas. No entanto, o *rétor*, discursando em público, busca satisfazer apenas os seus interesses privados. Enquanto o filósofo, falando de maneira privada para poucos, visa tão somente os interesses públicos, buscando o bem comum. Para o *rétor* o importante é saber manusear a linguagem, moldando-a conforme as conveniências do momento. Para o filósofo é preciso saber seguir o *lógos* da linguagem, deixando-se moldar por ele.

Como se percebe, realmente distintos, *rétor* e filósofo são como dois bicudos que não se beijam. No cerne de tal distinção, duas concepções de

vida incompatíveis. No entanto, existe algo em comum entre eles. Algo que faz deles sujeitos bem semelhantes. Ambos almejam o poder. O poder de governar a cidade, gerindo, assim, o destino da população. E, neste aspecto, ao que tudo indica, é o *rétor* quem, no momento, parece levar vantagem, pois o seu modo de agir está plenamente adequado às exigências do momento, às situações fáticas da política de então. À época do nosso diálogo, na *pólis* democrática, eram os retores que estavam em condições de disputar o poder, uma vez que o *rétor* está em seu meio próprio; já o filósofo é um tipo um tanto quanto deslocado. Talvez seja por isso que cair no buraco seja uma das suas possibilidades mais próprias, conforme a piada do *Teeteto* (Cf. 174 a-b).

Mas como o *rétor* consegue impor sua vontade aos demais? Pois bem, persuadindo-os através dos seus discursos. O *político-orador* deve ganhar a confiança dos cidadãos ao ponto de convencê-los de que segui-lo é o melhor negócio. Como é que ele consegue isto: que a maioria aceite as suas palavras? Qual é a sua *técnica*?

Ora, o *rétor* diz apenas e tão somente aquilo que o povo quer ouvir.

Para o filósofo, seu rival, agindo assim, não possui técnica alguma, sendo antes apenas um *bajulador*. O primeiro indício de uma técnica é que ela esteja voltada para a consecução específica de um determinado *bem*. Não se é sapateiro para produzir calçados ruins. E, se o que está em jogo é o governo da cidade, deve haver uma *técnica política* que esteja necessariamente voltada para o bem da cidade como um todo. Contudo, diferentemente do filósofo, que procura, acima de tudo, um fundamento para as suas ações, o *rétor* não age a partir de princípio algum. A não ser que possamos considerar o prazer, a satisfação pessoal, como um princípio, o que seria um absurdo para o filósofo, pois um princípio, para ser de fato um princípio, deve ser necessariamente estável para servir de fundamento. Ou seja, deve ser o solo comum que sustenta os passos de cada um dos integrantes do todo. E o prazer, ligado às particularidades da sensibilidade concupiscível individual, não possui estabilidade alguma, não servindo

para regular nem a vida do indivíduo nem a vida da cidade. Pelo contrário, se cada um fizer apenas o que lhe agrada é praticamente impossível estabelecer o bem comum. A busca insensata e desenfreada pelo prazer, vida centrada única e exclusivamente no indivíduo, na sua satisfação pessoal, no fundo é incompatível com qualquer projeto de sociedade que tenha a justiça como meta fundamental, ou seja, uma sociedade em que o bem individual esteja coadunado com o bem comum. Afinal, realmente, como constituir uma sociedade saudável se, como se diz, cada um cada um?

No entanto, se o filósofo tem razão, e, de fato, o *rétor* não possui uma técnica efetivamente apropriada para o governo da cidade, ignorando o que seja o bem comum, também é certo que a grande massa que ele deseja governar, cada um que a constitui, também não conhece uma técnica epistemológica apropriadamente adequada para o gerenciamento da *pólis* em sua devida integralidade orgânica. Dessa maneira, no mais das vezes, cada um acaba querendo apenas aquilo que satisfaça os desejos imediatos da sua volição particular, cabendo ao *rétor*, portanto, identificar os desejos da maioria, para não contrariá-los nunca, quer a realização de tais desejos seja um bem para a cidade ou a sua ruína. Não importa. Até mesmo porque, ao que tudo indica, praticamente ninguém sabe ao certo o que é que seria exatamente o referido bem. Aliás, talvez seja até mesmo provável que a ignorância da massa seja tamanha que eles não saibam nem ao certo o que é que eles mesmos querem. Ou ainda, quem sabe, a carestia da população quiçá seja tanta, mas tanta, que ela acabe se contentando com pouco, com muito pouco.

Sendo assim, é evidente que, se formos *justos* e *pios,* não devemos esperar dos pobres que beiram a miséria que sejam *sensatos* e *serenos*. Contudo, sem tais virtudes harmonicamente conjugadas, para o filósofo, é impossível manter a saúde da alma, quer do indivíduo quer da cidade. Devemos pensar, portanto, que, sem uma base fisiológica adequada, sem uma base educacional comum, parece impossível que uma cidade consiga

efetivamente ser feliz. E *efetivamente feliz* significa dizer: sem que a satisfação dos desejos de uns poucos anule as necessidades de tantos.

Então, em uma sociedade assim como a de Cálicles, em que o político, em relação à massa, age tão somente como o confeiteiro que busca acima de tudo agradar as crianças, empanturrando-as de açúcar, o que é que podemos esperar do filósofo, o que é que ele pode fazer? Além, é claro, de denunciar o *status quo* vigente, é possível mudá-lo? Mas como? Será que é justo ficar achando que está tudo errado, sem mexer, no entanto, uma palha para que as coisas mudem?

Como vimos, o filósofo não é um tipo popular. Pensando de maneira radicalmente diferente do que pensa a grande maioria, como conseguirá inserir-se no governo da *pólis* democrática? Aprendendo a bajular o povo? Fazendo belos discursos que lhes adoce a vontade? Dizendo apenas e tão somente aquilo que a maior parte da população quer ouvir, sem se preocupar nunca com a verdade do que foi dito? Mas isso seria seguir o conselho de Cálicles para esquecer definitivamente a filosofia, reconhecendo que, embora possa servir para bonito, na efetividade da prática política, no convívio democrático do dia a dia, de fato ela não serve para nada.

Se o filósofo, contudo, não está disposto a bajular ninguém, dizendo, antes, aquilo que pouquíssimos são capazes de ouvir, o que é que lhe resta fazer? Se continuar falando o que pensa em praça pública, o mais certo é que a população lhe ofereça uma boa dose de cicuta. Platão, sabemos, considerando as vias retóricas da política democrática convencional tão corrompidas pelo mal do individualismo extremo, ao ponto de obstruir a possibilidade da ação filosófica, retirou-se da vida política convencional. Contudo, sem deixar nunca de *pensar* no bem da *pólis*, fundou uma escola, a Academia. Afinal, *pensar* é a tarefa mais própria de quem filosofa. No entanto, *pensar filosoficamente* nunca é apenas e tão somente dizer aquilo que se quer dizer, havendo, assim, a necessidade do seu aprendizado. *Pensar* é entrar em harmonia geométrica com a ordenação do universo e deixar que ele mesmo fale. Por isso, pode-se dizer que, com o intuito de

preparar filósofos, ou seja, chefes de Estado verdadeiramente virtuoso, investigar as relações geométricas cósmicas, harmonizando-se com elas, era o programa mais geral da Academia. Sendo assim, formar verdadeiros políticos, detentores de uma técnica epistemológica adequada para o exercício do poder na *pólis*, foi a maneira encontrada por Platão para agir politicamente. Dentro do mesmo contexto pedagógico, escrever diálogos também. Afinal de contas, para o Mestre da Academia, "os males do gênero humano não cessarão até que os filósofos puros e autênticos ocupem o poder, ou que os que exercem o poder nas cidades cheguem a ser filósofos verdadeiros" (*Carta VII*, 326 a-b).

Porém, como o *Górgias* nos faz notar, para ser verdadeiramente filósofo, ao ponto de poder dominar a cidade, é preciso, antes de tudo, ter dominado a si mesmo. Coisa que Cálicles, durante todo o diálogo, não consegue fazer. E é um contrassenso que aquele que é incapaz de governar-se queira governar os demais. Contudo, implicando a *conversão* dos desejos mais profundos da nossa alma, autogovernar-se parece não ser algo que se realize tão facilmente, requerendo, até mesmo, uma boa dose de dores e sofrimento. Lembremos do *sacrifício* do prisioneiro para *desprender-se* das correntes da caverna (Cf. *Rep.,* VII). Sacrifício de si em vista do bem, que é necessariamente comum. Ao que tudo indica, para filósofos, "a renúncia não tira. A renúncia dá"[209]. Mas dá o quê? Uma bela taça de cicuta?

Ora, responde Heidegger, "dá a força inesgotável do simples". Contudo, o simples, além de visitar "os homens inesperadamente"[210], "carece de longo tempo para crescer e amadurecer"[211]. Muito provavelmente o tempo de toda uma vida filosoficamente vivida.

Mas quem é que nos garante que as coisas sejam realmente assim? Que a vida proposta pelo filósofo seja verdadeiramente uma vida feliz? Será que não é o *rétor* quem tem razão? Não deveríamos apenas nos preocupar em

209 HEIDEGGER, Martin. *O Caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 72.

210 Id., ibid., p. 69.

211 Idem.

aproveitar ao máximo os complexos prazeres da vida, buscando "adquirir riqueza, fama e grande cópia dos mais variados bens" (486 d)? Para que tanta renúncia? Assim, tão obstinadamente, pensando *e* vivendo diferentemente dos modos da maioria, o que é que o filósofo ganha com isso? *A força inesgotável do simples*? Mas isto não é, como Cálicles afirma no nosso diálogo, apenas um amontoado de "palavrório sem valor" (486 c)? Falando assim, o filósofo não parece mais um poeta? E, como tal, aquilo que propõe, por fim, não passa de um mito?

A julgar pelo final do *Górgias*, parece que sim. Contudo, não nos deslumbremos tanto com a beleza das palavras míticas do filósofo, ao ponto de esquecermos todo o trabalho lógico da *diáleksis* (*conversação*) socrática realizado durante o longo diálogo. Trabalho lógico capaz de sobrepujar os argumentos de Górgias, Pólo e Cálicles, "os mais sábios Helenos" (*Górgias*, 527 b) de então. Estabelecendo que, por fim, "cada um de nós deve esforçar-se, acima de tudo, não para parecer que é bom, mas para sê-lo realmente, tanto na vida particular como na pública" (*Górgias*, 527 b).

Para tanto, é preciso *serenidade* e *coragem* para desprender-se, antes de tudo, do medo do julgamento da maioria, pois a maioria parece olhar sempre com uma certa desconfiança para aqueles que renunciam aos seus valores. Sendo assim, além de cair no buraco, uma das possibilidades mais próprias de quem filosofa talvez seja mesmo, como Cálicles alerta, acabar morando "em uma casa vazia" (*Górgias*, 486 c). Porém, no *Górgias*, o filósofo nos assegura que a sua é verdadeiramente a vida feliz. E que, portanto, antes só, do que acompanhado pelo mal.

Mas será que ainda há alguém suscetível às palavras do filósofo, capaz de sacrificar-se pela filosofia? O mais provável é que sim. Pois então, desejemos com sinceridade que os impelidos pelo *lógos* filosófico sejam capazes de *arriscar*, nem que seja um primeiro passo.

PARA FAZER FILOSOFIA: ENSINANDO A APRENDER, APRENDENDO A ENSINAR (EPISTÉME, EÚNOIA, PARRESÍA)

Quando lemos os diálogos de Platão, logo percebemos que, concomitante ao seu projeto filosófico, caminha *pari passu* não só um projeto político, como também um projeto pedagógico, assim como uma estética, uma antropologia, uma psicologia, uma cosmologia, para pararmos por aqui. Contudo, ainda que consigamos fazer tais distinções analíticas, não podemos perder de vista a intrínseca unidade que perpassa o pensamento do Mestre da Academia, sob o risco de empobrecermos a sua filosofia. Talvez por isso, pela diversidade de temas que podem ser reconhecidos nos escritos de Platão, quando os diversos especialistas resolvem estabelecer, em um determinado diálogo, um suposto tema específico, acabam por discordar, não entrando em acordo. Tomemos, por exemplo, o *Górgias*, que será o locus do nosso breve estudo. Se formos seguir aqueles subtítulos que, conforme Diógenes Laércio, já desde Trásilo de Alexandria acompanham algumas edições dos *Diálogos* de Platão, teremos que afirmar que, no *Górgias*, o filósofo trata *da retórica* (DIOGENES LAERTIUS, 3. 32). No entanto, a julgar pelas palavras de Olympiodorus (1998), já na Antiguidade havia dúvidas quanto à sua temática. Dúvidas essas que, ao que tudo indica, os mais próximos de nós no tempo ainda não dirimiram, pois se, para Magalhães-Vilhena, trata-se de "uma apologia apaixonada da justiça" (1998, p. 237), para Grube é mesmo "uma discussão sobre a retórica e o seu papel dentro do Estado" (1997, p. 91). Já para Crombie, diferentemente, "o tema do Górgias é o poder" (1988, p. 260). Porém, no momento, deixemos tal questão para os especialistas, ocupando-nos com algo mais singelo; sem deixarmos de considerar a *integralidade orgânica*

dos textos de Platão[212], foquemos o nosso olhar naquilo que, no *Górgias*, o filósofo tem a nos dizer sobre o processo de ensino/aprendizagem.

Ensinando a aprender, aprendendo a ensinar

Ainda que Gramsci, reverberando o *Protrético* de Aristóteles, tenha razão ao nos dizer que a filosofia é inerente à condição humana e, portanto, movemo-nos, de uma forma ou de outra, sempre no horizonte do filosofar (GRAMSCI, 1991), também é certo que o ensino formal de filosofia tem lá as suas especificidades e, com isso, exigências próprias inerentes à efetivação do seu processo. No mais das vezes, pensando no ensino universitário, quem procura uma graduação em filosofia possui um grande interesse em, entrando em contato metódico com a produção filosófica da tradição, aprender a pensar filosoficamente de maneira mais acurada. O que não é, por estranho que possa parecer, inexoravelmente garantido àquele que faz um curso de filosofia. Nesse sentido, Heidegger nos diz:

> O fato de mostrar-se um interesse pela filosofia ainda não revela, de modo algum, uma disponibilidade para o pensamento. Mesmo que durante anos e anos nos ocupemos aplicadamente com os volumes e os escritos dos grandes filósofos, isso ainda não nos garante que realmente pensamos ou mesmo que estejamos dispostos a aprender a pensar. A ocupação afanosa com a filosofia pode, de modo mais caturro e cego, iludir-nos com a aparência de que pensamos porque, ora, afinal 'filosofamos' (HEIDEGGER, 2002, p. 113).

Portanto, como se percebe, tanto daquele que tem a pretensão de ensinar filosofia, quanto daquele que quer aprender a filosofar, exige-se algo para além do mero interesse, exige-se uma de*cisão*. Mas quem é que

212 Para o conceito de *integralidade orgânica* aplicado às obras de Platão, pode-se ver: AMARAL Fº, Fausto dos Santos. A Filosofia de Hegel e a Poesia de Platão, ou ainda, Integralidade Orgânica: para uma hermenêutica dos diálogos de Platão. In: *Dialética e Metafísica: o legado do Espírito. Festschrift em homem a Paulo Meneses*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2010.

tem autoridade para fazer tal exigência? Ora, a própria filosofia, a tarefa do pensamento em tarefa.

E será que em sala de aula é possível vigorar tal de*cisão*? Bem, o mais provável é que sim. Talvez a sala de aula seja até mesmo o lugar privilegiado onde a filosofia possa se instaurar com todo o seu vigor; desde que sejam postas as condições de possibilidade para que o pensamento possa efetivamente acontecer. Aqui, para compreendermos tais condições, é certo que Platão pode nos ajudar, mais especificamente, com seu *Diálogo* intitulado *Górgias*, onde o Mestre da Academia parece ter se decidido definitivamente pelo filosofar. Não é por acaso que neste texto encontramos um filósofo "diferente do nosso velho conhecido dos primeiros *Diálogos*, em que a discussão terminava quase sempre em aporia" (NUNES, 2002, p. 25). No *Górgias*, Platão parece expor pelo menos uma certeza: a decisão pela filosofia. O que inclui um redirecionamento da própria vida. Talvez seja isto, a de*cisão* propriamente dita, que dificulte o acontecer da filosofia, até mesmo em sala de aula, onde estão aqueles que a princípio se interessam pela filosofia. Vejamos, então, no que o *Górgias* pode nos ajudar.

Querefonte, Górgias, Polo, Sócrates e Cálicles são os personagens do diálogo *Górgias* escrito por Platão. Sem sombra de dúvidas, dentre eles, Cálicles é aquele que mais chama a nossa atenção. Poder-se-ia mesmo dizer que ele, e o filósofo, é claro, são os protagonistas do referido drama. Um indício disso é que a conversa entre os dois ocupa a maior parte da obra, toda a sua segunda metade.

Aliás, pensando bem, talvez Cálicles seja um dos personagens mais surpreendentes de todos os *Diálogos* do Mestre da Academia. Personagem que, surpreendentemente, não denota ser histórico algum, diferentemente da quase totalidade dos outros. Que Platão tenha tido a necessidade de efetivamente inventá-lo, deve falar muito a respeito dos outros personagens, os mimetizados. Ainda mais se levarmos em conta que o próprio filósofo nos diz que encontrou no seu conterrâneo o parceiro ideal para aferir a sua alma, para averiguar se a vida filosófica realmente vale a pena

ou não. Ao que parece, para o autor do *Diálogo*, faticamente não havendo ninguém, foi preciso inventar alguém que estivesse à altura de Sócrates para poder testar as suas convicções mais próprias; capaz, quem sabe, de tocar nos medos mais profundos do filósofo. Talvez por isso, sob determinados aspectos, Sócrates e Cálicles sejam tão parecidos. Mas o que faz de Cálicles um personagem tão especial?

Para Sócrates, seu conterrâneo possuiria três requisitos indispensáveis para iniciar uma investigação filosófica pela confrontação das palavras: *epistéme*, *eúnoia* e *parresía*. Dito em português: *conhecimento*, *benevolência* e *desvergonha/franqueza*. É pela conjunção desses três requisitos que a investigação filosófica pode lograr êxito. No nosso *Diálogo*, Górgias e Polo, os primeiros interlocutores do filósofo, mesmo tendo o *conhecimento* requerido e sendo *benevolentes*, com *vergonha* de falar em público o que realmente pensam, acabam se contradizendo, e por isso eles têm que ficar calados.

Mas qual seria o *conhecimento* necessário para se iniciar o empreendimento conjunto de uma investigação filosófica? Simples, muito simples. É preciso conhecer a especificidade mais própria da linguagem filosófica, admitindo a legitimidade do *princípio de não-contradição*. No jogo filosófico, a contradição é falta gravíssima, e, quem a comete, está fora da brincadeira, independentemente de ser benevolente e franco. É que sem a vigência do referido princípio não há a possibilidade de conhecimento (*epistéme*) algum. Por isso é preciso, antes de tudo, reconhecê-lo.

Já a *benevolência* é a *boa vontade* que se deve ter tanto em relação aos parceiros da investigação, quanto para consigo mesmo. Fazer filosofia, como indica a própria *philía* – o *amor amigo* – que constitui o seu nome, deve incluir, portanto, uma boa dose de *afetividade*. Pois, sem que um se importe verdadeiramente com o bem do outro, o saudável confronto filosófico corre o risco de virar um jogo estéril das palavras pelas palavras. E, na filosofia, ainda que não se efetive sem as palavras, o que está em jogo é a alma, ou, mais precisamente, a intelecção epistêmica de quem filosofa.

O terceiro requisito nomeado, a *desvergonha*, é a coragem de se expor, revelando efetivamente o que se pensa. É a ousadia de não se esconder atrás das palavras, usando-as, sim, com *franqueza* para desnudar-se, coisa que tanto o tímido quanto o hipócrita, por razões diferentes, não conseguem fazer. Contudo, a dissimulação do hipócrita confirma um conhecimento. O conhecimento daquilo mesmo que, aos seus olhos, não convém revelar. No *Górgias*, essa é a conduta que mais tipifica as relações políticas nas *democracias-retóricas* da Grécia dos tempos de Platão. Já com relação ao tímido, se não vencer seu medo da exposição pública, jamais saberemos o que ele realmente pensa. E, assim, não fazendo lance algum no jogo filosófico, em nada contribui para a investigação. Para fazer filosofia não se deve temer muitas coisas, inclusive o ridículo. Até mesmo porque, como revela a piada sobre a queda de Tales de Mileto no buraco, contada por Platão no *Teeteto*, é sempre a escrava da Trácia quem ri do filósofo.

Desde Platão, ainda hoje, uma das formas mais produtivas de investigação filosófica é lecionar filosofia. Não foi por menos que o Mestre fundou uma escola, a Academia, que é, antes de tudo, um estabelecimento de investigação filosófica. Por isso é que lá, também, leciona-se filosofia. Muito se engana quem pensa que aquele que ensina filosofia, se é que ensina, não está sempre e constantemente, em sala de aula, conjuntamente, aprendendo a filosofar. Do ponto de vista platônico, aprender a filosofar é tarefa para uma vida. Para tanto, como observamos, é fundamental, porém, que os três requisitos – *epistéme*, *eúnoia* e *parresía* – também estejam conjuntamente presentes dentro das nossas salas de aula, na mente de todos os envolvidos no processo pedagógico em questão. O que, como se fora um diálogo de Platão, naturalmente, nem sempre é o caso.

Para os neófitos, evidentemente, quase tudo é novidade, quase tudo estranhamento. Para usarmos a imagem do nosso filósofo, soltar-se dos grilhões que nos prendem à habitualidade do senso comum, rompendo com os modos de pensar da maioria, sendo forçado “a subir o caminho rude e íngreme” (*Rep*., 515 e) da filosofia, efetivamente, não é nada fácil.

Tanto para o professor quanto para o aluno. Estando ambos em situação difícil, compreende-se porque a *benevolência* é requisito fundamental para os que filosofam em conjunto. Pois, sem o mínimo de boa vontade, de disposição para tomar, no passo certo, o rumo adequado, o mais provável é que não se chegue a sair do lugar.

É porque ocupam em sala de aula posições distintas, que um é o aluno e outro o professor. Para o iniciante é lícito esperar do mestre que ele tenha *conhecimento* suficiente para poder ensiná-lo, mostrando-lhe o caminho adequado. Para o mestre, obviamente, é lícito esperar do aluno que ele esteja disposto, de fato, a conhecer, suportando, corajosamente, inclusive, as dores que o início desta longa caminhada certamente provocará. Já que é, sim, coberto de pedras o referido caminho. Sendo este o caso, porém, mais ainda do que o conhecimento daquilo que deve conhecer, o professor deve ter, sobretudo, a *capacidade* (*areté*) de transmitir o dito *conhecimento* (*epistéme*), inserindo o aluno na tradição. Para tanto, é claro que não pode estar intimidado, deixando de falar, com *franqueza* (*parresía*), aquilo que, necessariamente, tem a obrigação de dizer, embora, com muita frequência, possa *espantar* o aluno, deixando-o, a princípio, até mesmo confuso e inseguro. Afinal, o que se pode esperar de uma investigação na qual aquele mesmo que investiga, lançando-se ao aberto, onde "todas as margens ficam para trás" (HEIDEGGER, 1969), está sempre em jogo, tendo a dúvida como o primeiro passo do seu método, a qual deve constantemente voltar?

No entanto, se para o filósofo, o *espanto* é a origem própria da filosofia, que o aluno se espante, ainda mais o neófito, isto só pode ser um bom sinal[213]. Sinal de que, em sala de aula, perpetua-se a origem do filosofar. Lembremos aqui de outro diálogo de Platão, o *Mênon*, onde o homônimo personagem, um jovem que julgava ter *opiniões* corretas a respeito da condução do seu povo, ao submeter-se à *conversação filosófica* (*diáleksis*), diz

213 "O espanto é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a Filosofia" (PLATÃO. *Teeteto*, 155 d).

que já não se sente mais tão seguro a respeito delas, antes, pelo contrário, de tão confuso, sente-se como se estivesse embriagado. Portanto, ainda que o professor tenha a obrigação de ouvir, com *benevolência* (*eúnoia*), tudo que o aluno tem benevolamente a dizer, ele não pode dizer apenas e tão somente aquilo que o aluno quer ouvir. Mesmo sabendo que "todos gostam dos discursos acomodados aos seus hábitos e se aborrecem dos que lhes são contrários" (GÓRGIAS, 513 c). Mas, assim, aborrecendo os alunos, o professor não corre o risco de habitar uma sala vazia?

Quando alguém decide filosofar, são vários os riscos que corre. Ao extremo, lembremos de Sócrates, o filósofo exemplar que, de tanto incomodar, foi condenado à morte por seus conterrâneos. Certamente que o professor, em sala de aula, corre lá os seus riscos. Aqueles mesmos inerentes a sua profissão. Tanto quanto o aluno corre os seus. Talvez o maior de todos eles seja que o professor não consiga ensinar e que o aluno não consiga aprender. O que seria, evidentemente, um imenso fracasso, que, para se evitado, exige um esforço conjunto. Já que vencer a ignorância, superando-se a si mesmo, deve ser a finalidade (*télos*) de ambos. Mas, para tanto, como pudemos ver, *conhecimento*, *benevolência* e *desvergonha/franqueza* são requisitos fundamentais, sem os quais a investigação filosófica em conjunto dificilmente consegue avançar.

Então, façamos votos para que os envolvidos em tal processo pedagógico tenham os três requisitos. Pelo menos o suficiente para conseguirem dar os primeiros passos. Provavelmente os mais de*cisivos*.

Como pudemos observar, fazer filosofia implica colocar em jogo, antes de tudo, aquele mesmo que filosofa, quer na condição de aluno ou de professor. Assim, quando em sala de aula propomo-nos a filosofar, corremos necessariamente alguns riscos, como não filosofar, apesar de falarmos *sobre* filosofia – ou, por isso mesmo –, talvez seja o mais iminente. No *Górgias*, Platão nos mostra as disposições básicas para que a filosofia efetivamente aconteça, desenvolvendo-se em um processo de ensino e aprendizagem em conjunto no qual aquele que ensina e aquele que aprende acabam

con*fundidos*. São elas: *epistéme*, *eúnoia* e *parresía*, ou, dito em português, *conhecimento*, *benevolência* e *desvergonha/franqueza*. Sem que tais disposições aconteçam, ainda que preenchamos o tempo em sala de aula com a diversidade dos conteúdos filosóficos, é pouco provável que filosofemos, pois, assim, repassando assepticamente os conteúdos, dificilmente colocamo-nos conjuntamente em jogo.

Tendo isso em vista, levando-se em consideração que, ao tempo de Platão, a filosofia está longe de ser considerada apenas um ramo específico do conhecimento, constituindo, antes, a sua totalidade, bem que poderíamos ampliar a nossa breve reflexão para a totalidade dos processos pedagógicos que envolvem os conhecimentos sistematizados. Dessa maneira, não só quando filosofamos, mas quando estamos em sala de aula, de uma maneira geral, para que o processo de ensino/aprendizagem efetivamente aconteça, não esqueçamos, *conhecimento*, *benevolência* e *franqueza* são fundamentais.

Reitor	**Jaime Giolo**
Vice-Reitor	**Antônio Inácio Andrioli**
Chefe do Gabinete do Reitor	**Stefani Daiana Kruetz**
Pró-Reitor de Administração e Infraestrutura	**Péricles Luiz Brustolin**
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis	**Darlan Christiano Kroth**
Pró-Reitor de Gestão de Pessoas	**Marcelo Recktenvald**
Pró-Reitor de Extensão e Cultura	**Émerson Neves da Silva**
Pró-Reitor de Graduação	**João Alfredo Braida**
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação	**Joviles Vitório Trevisol**
Pró-Reitor de Planejamento	**Charles Albino Schutz**
Secretária Especial de Laboratórios	**Cladis Juliana Lutinski**
Secretário Especial de Obras	**Rodrigo Emmer**
Secretário Especial de Tecnologia e Informação	**Claunir Pavan**
Procurador-Chefe	**Rosano Augusto Kammers**
Diretor do Campus Cerro Largo	**Ivann Carlos Lago**
Diretora do Campus Chapecó	**Lísia Regina Ferreira**
Diretor do Campus Erechim	**Anderson André Genro Alves Ribeiro**
Diretora do Campus Laranjeiras do Sul	**Janete Stoffel**
Diretor do Campus Passo Fundo	**Vanderlei de Oliveira Farias**
Diretor do Campus Realeza	**Antônio Marcos Myskiw**

REVISÃO DOS TEXTOS **Fausto dos Santos Amaral Filho**

REVISÃO FINAL **Marlei Maria Diedrich**

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO **Mariah Carraro Smaniotto**

CAPA **Felipe Stanque Machado Junior**

FOTO DA CAPA **Brian Merrill /** Pixabay (CC BY-SA 2.0 Creative Commons). Disponível em: <https://pixabay.com/pt/pe%C3%B5es-pessoas-ocupado-circulação-400811/>. Acessado em dez. 2018.

DIVULGAÇÃO **Diretoria de Comunicação**

FORMATOS **IMPRESSO, EPUB, MOBI E PDF**

A485m Amaral Filho, Fausto dos Santos

Mas, afinal, para quê, então, filosofia? Uma leitura do Górgias de Platão. / Fausto dos Santos Amaral Filho

Chapecó: Ed. UFFS, 2018.

194 p

ISBN: 978-85-64905-87-0 (PDF)
978-85-64905-88-7 (EPUB)
978-85-64905-90-0 (MOBI)
978-85-64905-89-4 (Impresso)

1. Filosofia - Estudo e ensino. 2. Platão. I. Título. II. Título: Uma leitura do Górgias de Platão.

CDD: 101
107
184

Ficha catalográfica elaborada pela
Divisão de Bibliotecas – UFFS
Nelcy T. da Rosa Kegler
CRB – 14/1311